Die Riten des Übergangs

ARNOLD VAN GENNEP

ÜBERSETZT
AUS DEM FRANZÖSISCHEN
Von Monika B. Vizedom
und Gabrielle L. Caffee

ROUTLEDGE & KEGAN PAUL

Einleitung

I Die Notwendigkeit einer Übersetzung von Arnold van Genneps „Les rites de passage“ wurde schon seit langem von jenen erkannt, die die Bedeutung seiner theoretischen Formulierungen zu schätzen wussten. Obwohl sein Einfluss in einigen anthropologischen Kreisen beträchtlich war, hat sein Beitrag im Allgemeinen die anderen Sozialwissenschaften nicht erreicht. Dies ist bedauerlich, da diese anderen Disziplinen durch seine Analyse des rituellen Verhaltens in seiner Beziehung zur Dynamik des individuellen und gruppenbezogenen Lebens erheblich bereichert worden wären. Eine Erklärung für diese Lücke ist sicherlich die relative Unzugänglichkeit der Originalmonografie. Die vorliegende Übersetzung wird wesentlich dazu beitragen, diesen Mangel zu beheben.

Ich hoffe, dass dieser kurze einleitende Abschnitt mehreren Zwecken dient. Darin habe ich versucht, das intellektuelle Klima und die Tradition zu beschreiben, in denen van Gennep schrieb, und seine wichtigsten Ideen zusammenzufassen. Eine weitaus schwierigere Aufgabe war der Versuch, den relativen Einfluss seiner Ideen auf die verschiedenen sozialwissenschaftlichen Disziplinen einzuschätzen. Schließlich habe ich versucht, die Bedeutung seines Ansatzes für einige der aktuellen Probleme einer städtischen Industriegesellschaft aufzuzeigen.

Eine kurze Beschreibung des intellektuellen Klimas, in dem van Gennep lebte und schrieb, wird uns helfen, seine konzeptionelle Nutzung der verfügbaren Materialien zu verstehen. Die intellektuelle Aufbruchsstimmung, die Teil des inneren Wandels und der Expansion der westlichen Welt gewesen war, war in vollem Gange. Große Geister waren dabei, die Welt aus einer neuen Perspektive zu erkunden; sie waren damit beschäftigt, die neuen Fakten, die überall zutage traten, in systematische Klassifikationen zu ordnen. Aus diesen erstellten sie konzeptionelle Schemata, um der Ordnung des Universums Ausdruck zu verleihen. Charles Darwins Evolutionsablauf hatte die Fantasie von Männern wie Herbert Spencer und Lewis H. Morgan beflügelt, die diesen Aspekt seiner Theorie auf menschliche Institutionen angewandt und monolineare Erklärungen für die Entwicklung der Zivilisation aufgestellt hatten. Adolph Bastian hatte unermüdlich daran gearbeitet, das Material zusammenzutragen, das der neuen Disziplin der Anthropologie eine solide Grundlage geben sollte. E. B. Tylor hatte mit seinem mittlerweile klassischen Konzept des „Animismus“ bereits einen Beitrag zur Dialektik der Wissenschaft in ihrem Kampf gegen den vorherrschenden Supernaturalismus geleistet, der aus dem Mittelalter übernommen worden war. Auguste Comte hatte die Prinzipien verkündet, auf deren Grundlage eine objektive Gesellschaftswissenschaft erreicht werden könnte. Das Interesse an der objektiven Analyse von Religion und Bräuchen hatte einen neuen Höhepunkt

erreicht.

Systematische ethnografische Studien über Völker aus allen Teilen der Welt tauchten nun erstmals auf. Zu den Berichten, die häufig für vergleichende Analysen herangezogen wurden, gehörten Beschreibungen der australischen Ureinwohner, der Todas in Indien, der Massai in Afrika sowie zahlreicher anderer Stammesgruppen in Amerika, Asien und Afrika. Diese detaillierten Beschreibungen waren eine willkommene Ergänzung zu den früheren Berichten von Missionaren, Reisenden oder Kolonialverwaltern.

Studien und Theorien zu religiösem Glauben und Zeremoniell waren für van Gennep von besonderem Interesse. Er war mit den Schriften von Andrew Lang, William Robertson Smith, Jane E. Harrison, Alfred E. Crawley, Henri Hubert, James G. Frazer und vielen anderen vertraut, stand ihnen jedoch mitunter kritisch gegenüber; seine Hauptkritik richtete sich gegen deren Klassifizierungen oder Interpretationen und nicht gegen den Hauptstrom der intellektuellen und wissenschaftlichen Forschung, in dem sie sich bewegten. Sie waren sich einig darin, den Supernaturalismus generell aufzugeben und eine rationale Erklärung für religiöses Verhalten zu liefern, indem sie historische Ursprünge zurückverfolgten, vergleichende Analysen durchführten oder funktionale Interpretationen vorbrachten. Es war eine Zeit, in der die Schaffung von Klassifizierungskategorien ein zentrales Anliegen des wissenschaftlichen Denkens war. Auch van Gennep bediente sich taxonomischer Prinzipien, doch protestierte er vehement gegen jene, die aus dem „Kontext“ Daten herausgriffen, die ihre Thesen stützten. Er bestand darauf, dass Zeremonien in ihrer Gesamtheit und in dem sozialen Umfeld, in dem sie vorkamen, untersucht werden müssten. Damit nahm er die bald erscheinenden Schriften der „Funktionalisten“ Radcliffe-Brown und Malinowski vorweg.

Die wichtigste Inspirationsquelle für van Gennep war natürlich die Tradition des Positivismus – die Forderung, dass allgemeine Gesetze sozialer Prozesse eher aus empirischer Beobachtung als aus metaphysischer Spekulation abgeleitet werden sollten. Henri Hubert, Marcel Mauss und Émile Durkheim waren seine Zeitgenossen und zählten ebenfalls zu jenen, die sich von Comte inspirieren ließen. Obwohl sie als „Soziologen“ bezeichnet wurden, wiesen sie kaum Ähnlichkeiten mit ihren englischen und amerikanischen Kollegen auf, die sich mit normativen, evolutionären oder organischen Interpretationen befassten. Der Ansatz dieser Gruppe französischer Wissenschaftler reiht sie in die Tradition der heutigen funktionalen Anthropologie ein.

II Die Analyse der Zeremonien, die die „Lebenskrisen“ eines Individuums begleiten und die van Gennep als „Rites de passage“ bezeichnete, wird gemeinhin als sein einzigartiger Beitrag angesehen. Er wies darauf hin, dass sich bei der Untersuchung der mit solchen Zeremonien verbundenen

Handlungen hinsichtlich ihrer Reihenfolge und ihres Inhalts drei Hauptphasen unterscheiden ließen: Trennung (separation), Übergang (marge) und Eingliederung (agregation). Als Ganzes betrachtet bezeichnete er diese als das Schema der „rites de passage“. „Passage“ hätte vielleicht treffender mit „Übergang“ übersetzt werden können, doch aus Respekt vor van Gennep und dem allgemeinen Sprachgebrauch des Begriffs „rites de passage“ wurde diese Übersetzungsform beibehalten. Sein Begriff „Schema“ wurde üblicherweise mit „Muster“ übersetzt, obwohl die Nuance seiner Verwendung eher zu „Dynamik“ tendiert, sofern ein solcher Begriff so ausgelegt werden könnte, dass er „Prozess“ und „Struktur“ umfasst.

Die Untersuchung jeder Zeremonie im Zusammenhang mit einer Lebenskrise wird schnell die Gültigkeit der dreiteiligen Einteilung in Trennung, Übergang und Eingliederung bestätigen. Van Gennep weist jedoch darauf hin, dass diese drei Unterkategorien nicht bei allen Völkern oder in jeder Art von Zeremonien im gleichen Maße ausgeprägt sind. „Riten der Trennung spielen bei Bestattungszeremonien eine herausragende Rolle, Riten der Eingliederung bei Hochzeiten. Übergangsriten können beispielsweise bei Schwangerschaft, Verlobung und Initiation eine wichtige Rolle spielen; oder sie können bei Adoption, bei der Geburt eines zweiten Kindes, bei Wiederverheiratung oder beim Übergang von der zweiten zur dritten Altersgruppe auf ein Minimum reduziert sein.“

Obwohl die Auseinandersetzung mit der Verbreitung und Ausgefeiltheit verschiedener Riten eine notwendige Überlegung bei der Untersuchung einer Gesellschaft oder bei vergleichenden Analysen mehrerer Gesellschaften darstellt, besteht die Gefahr, dass eine solche routinemäßige oder mechanische Vorgehensweise die theoretischen Probleme außer Acht lässt, mit denen sich auch van Gennep intensiv beschäftigt hat. Er interessierte sich nicht nur für das „Was“, sondern auch für das „Wie“ und „Warum“. Er widmet diesen Fragen jedoch nicht das gleiche Maß an Aufmerksamkeit wie jenen, die notwendig sind, um die Universalität und Gültigkeit der von ihm untersuchten Dynamiken zu begründen. Oftmals scheint er solche Probleme in seinen konkreten Analysen als unausgesprochene Annahmen stehen zu lassen.

Es erscheint sinnvoll, auf einige dieser Prinzipien hinzuweisen, damit sich der Leser ihrer ausdrücklich bewusst wird und so ein umfassenderes Verständnis dieses Werks erlangt. / Van Gennep sah in der „Regeneration“ ein Gesetz des Lebens und des Universums: Die Energie, die in jedem System vorhanden ist, wird allmählich aufgebraucht und muss in bestimmten Abständen erneuert werden. Für ihn vollzieht sich diese Regeneration in der sozialen Welt durch die Übergangsriten, die in den Riten des Todes und der Wiedergeburt ihren Ausdruck finden. Die volle Bedeutung dieser Idee lässt sich jedoch erst erfassen, wenn man ihren Zusammenhang mit anderen Konzepten betrachtet. Van Gennep akzeptierte, wie andere auch, die Dichotomie zwischen dem Heiligen und dem Profanen; tatsächlich handelt es

sich hierbei um ein zentrales Konzept zum Verständnis der Übergangsphase, in der sich ein Individuum oder eine Gruppe von Zeit zu Zeit befindet. Das Heilige ist kein absoluter Wert, sondern ein situationsbezogener. Wer einen Status einnimmt, der im Widerspruch zu seinem bisherigen steht, wird für die anderen, die im profanen Zustand verbleiben, „heilig“. Gerade dieser neue Zustand erfordert Riten, die das Individuum schließlich in die Gruppe integrieren und es in die gewohnten Lebensabläufe zurückführen. Diese Veränderungen können gefährlich sein und stellen zumindest eine Störung für das Leben der Gruppe und des Einzelnen dar. Die Übergangsphase wird durch Übergangsriten begleitet, die diese Störung abfedern. In gewisser Hinsicht ist das gesamte Leben ein Übergang, mit rhythmischen Phasen der Ruhe und gesteigerter Aktivität.

Van Gennep wandte sein System auch auf die Analyse der periodischen Veränderungen an, die mit Naturphänomenen verbunden sind. Zeremonien, die die Veränderungen des Jahres, der Jahreszeit oder des Monats begleiten und gewährleisten, sind Übergangsriten: Zu den Neujahrszeremonien gehören Riten zur Vertreibung des Winters und zur Einbeziehung des Frühlings – das eine stirbt, das andere wird wiedergeboren. Er weist zudem darauf hin, dass saisonale Veränderungen die Menschen nur insoweit interessieren, als sie wirtschaftliche Aktivitäten beeinflussen.

Zwei oder drei weitere Punkte verdienen Erwähnung. Van Gennep unterscheidet scharf zwischen Religion und Magie. Letztere umfasst die Techniken – Zeremonien, Riten, Gottesdienste –, die, wenn sie von einer metaphysischen Theorie begleitet werden, die Religion ausmachen. Van Gennep verbindet jedoch auch Theorie und Praxis in der Wissenschaft auf vergleichbare Weise. Diese Definition ist umfassender und daher nützlicher als die von Durkheim oder Malinowski vorgebrachten.

Van Gennep bestand zudem darauf, dass Pubertätszeremonien eine Fehlbezeichnung seien, da diese Art von Riten in einem Alter stattfänden, das in keinem spezifischen Zusammenhang mit dem körperlichen Erscheinungsbild der sexuellen Reife stehe. Er betrachtete diese Riten in erster Linie als Riten der Trennung von einer asexuellen Welt, gefolgt von Riten der Eingliederung in eine sexuelle Welt. Seine Interpretation weicht sowohl vom Volksglauben als auch von der psychoanalytischen Theorie ab.

Als van Gennep jene Aspekte seiner Arbeit zusammenfasste, die er für wichtig hielt, erklärte er: „Unser Interesse gilt nicht den einzelnen Riten, sondern ihrer wesentlichen Bedeutung und ihrer relativen Position innerhalb zeremonieller Gesamtheiten, das heißt ihrer Reihenfolge.“ Er fügte hinzu, dass die „zugrundeliegende Anordnung immer dieselbe ist“; es handelt sich um das Muster der Übergangsriten. „Die zweite Tatsache, auf die hingewiesen werden muss – deren Allgemeingültigkeit zuvor offenbar niemand bemerkt hat –, ist die Existenz von Übergangsphasen, die manchmal eine gewisse

Autonomie erlangen.“ Sein dritter Punkt betraf die Beziehung zwischen dem tatsächlichen räumlichen Übergang und der Veränderung der sozialen Stellung, die sich in der Ritualisierung von Bewegungen von einem Status zum anderen als „Öffnen der Türen“ ausdrückt.

Dies waren bedeutende Beiträge in der Epoche, in der van Gennep schrieb; sie trugen dazu bei, vorhandene Daten zum Nutzen nachfolgender Wissenschaftler zu klären und zu systematisieren. Doch gab es weitere tiefgreifende Einsichten, die für einige unserer heutigen Probleme von unmittelbarer Relevanz sind. So nahm van Gennep beispielsweise in seiner Untersuchung ritueller Austauschprozesse Malinowskis brillante Analyse der Funktion der „Reziprozität“ vorweg. Seine Untersuchung von Initiationszeremonien birgt Implikationen für die Lerntheorie, die noch erforscht werden müssen. Seine Analyse von Eingliederungsriten ist relevant für das Verständnis der Probleme, die mit den „Entfremdeten“ und den „Unbeachteten“ moderner Gesellschaften verbunden sind. Schließlich hat seine Grundthese direkte Relevanz für Theorien des Wandels.

Die Bewertung des Beitrags eines Menschen zu Wissen oder Theorie basiert oft darauf, inwieweit seine Ideen in die Fachliteratur eingegangen sind oder inwieweit sie angegriffen, verteidigt oder weiterentwickelt wurden. Wenn wir diese Grundlage für unsere Bewertung von van Gennep heranziehen wollen, erscheint es sinnvoll, eine Einschätzung der Beleglage vorzunehmen. Die Tradition der nicht-theoretischen, beschreibenden Erzählung ist tief in der anthropologischen Feldforschung verwurzelt, die weiterhin über Zeremonien in Lebenskrisen berichtet – eine Praxis, die bereits vor der Veröffentlichung von *Les rites de passage* etabliert war. Unter den amerikanischen Anthropologen hat lediglich Alfred M. Tozzer eine ausführliche Analyse von van Genneps Theorien vorgelegt (1925). Andere, die Lebenskrisensituationen aus theoretischer Perspektive untersucht haben, interessierten sich weit weniger für die Analyse der Zeremonien und ihrer Muster als für deren Beziehung zu Kultur und Persönlichkeit. Diese Schwerpunktsetzung findet sich in Monografien von Margaret Mead (1930), Gregory Bateson (1936) und Cora DuBois (1944). Zudem hat sich das anthropologische Interesse seit den Tagen der hervorragenden Studien von Washington Matthews, Alice C. Fletcher und Francis LaFlesche, Ruth Bunzel sowie Elsie Clews Parsons – um nur einige amerikanische Forscher zu nennen – von Religion und „ en“ Zeremonien weg verlagert. Vermutlich lässt sich derselbe Trend auch bei Anthropologen anderer Nationalitäten feststellen.

Ein weiterer Beleg für den Einfluss von van Gennep ist die Untersuchung der Literatur zur primitiven Religion. Mit Ausnahme von Paul Radin (*Primitive Religion*, 1937) verweist kein einziger Autor auf van Gennep oder analysiert Übergangsriten gezielt. Radin widmet der Betrachtung dieser Zeremonien ein ganzes Kapitel, doch fehlt vergleichbares Material in den Werken von Robert H. Lowie (*Primitive Religion*, 1924), Rafael Karsten

(*The Origins of Religion*, 1935), Wilson D. Wallis (*Religion in Primitive Society*, 1939) und W. W. Howells (*The Heathens*, 1948) weitgehend. Pater Wilhelm Schmidt (The Origin and Growth of Religion, 1931) verweist zwar auf van Genneps Interpretation australischer Vorstellungen von mythischen Figuren (Mythes et légendes d'Australie, 1906), tut dies jedoch nur, um mit ihm zu streiten.

Es wäre naiv anzunehmen, dass das Versäumnis, van Genneps Beitrag einzubeziehen – oder, was vielleicht ein noch schwerwiegenderer Mangel ist, das Versäumnis, Übergangsriten gesondert zu behandeln –, ein Hinweis auf die Bedeutung von Theorie und Ritual in diesem Bereich des religiösen und sozialen Lebens sei. Eine Untersuchung des Inhalts dieser Werke zeigt, dass ihre Autoren sich für ganz andere Themen interessierten, wie etwa die Verbreitung des Monotheismus bei den Ureinwohnern, das Entstehen und die Ausbreitung religiöser Ideen oder aktuelle Aspekte religiösen Verhaltens. Diese Ausrichtung interessierte van Gennep nicht, und er nutzte die Gelegenheit, um auf die Mängel solcher Ansätze hinzuweisen.

Wir müssen drei weitere bedeutende Beiträge zur Religionstheorie berücksichtigen, die alle nach der Veröffentlichung von *Les rites de passage* erschienen sind. Durkheims *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (1912) gilt als bedeutender theoretischer Beitrag und steht in derselben Tradition der französischen Soziologie wie van Gennep, obwohl Durkheim ihn nicht ausdrücklich erwähnt. Dies ist merkwürdig, da van Gennep bereits früher (1906) über den australischen Totemismus geschrieben hatte, ein Thema, das auch Durkheim als Grundlage für seine Theorie diente. Der Unterschied in den Zielsetzungen könnte diese Auslassung erklären, da Durkheim daran interessiert war, eine umfassende Theorie auf der Grundlage der Analyse symbolischen Verhaltens zu entwickeln, während van Genneps Zielsetzung begrenzter war. Es mag von gewissem Interesse sein, dass Durkheims Erklärung der Bedeutung von Magie heute allgemein nicht mehr vertreten wird; die von van Gennep dargelegte Sichtweise genießt hingegen hohes Ansehen.

Die Monografien von A. R. Radcliffe-Brown (*The Andaman Islanders*, 1922) und W. Lloyd Warner (*A Black Civilization*, 1937) stehen in derselben Tradition wie Durkheim. Beide Autoren waren daran interessiert, Mythen und Riten zu untersuchen, um deren Bedeutung und Funktion im Zusammenhang mit sozialem Verhalten und einer Theorie der sozialen und symbolischen Logik zu ermitteln. Beide nutzten Zeremonien zu Lebensübergängen und die damit verbundenen Mythen als faktische Grundlage für ihre Analysen. Beide kannten und schätzten das Werk von van Gennep, doch keiner von beiden erwähnt ihn ausdrücklich – obwohl ihre Behandlung zeremonieller Abläufe auf ihre Wertschätzung der Dynamik von Übergangsriten hindeutet. Ihre sorgfältige Aufmerksamkeit für Details und die Analyse von Daten im Kontext hätten van Genneps Zustimmung

gefunden, und in gewisser Weise wurde sein Schema durch diese beiden Studien vollständig bestätigt.

Die Suche nach weiteren spezifischen kritischen Schriften zu van Genneps Schema oder dessen Weiterentwicklungen hat sich als erfolglos erwiesen, mit einer bedeutenden Ausnahme. Falls es weitere Artikel oder Monografien gibt, werden diese in der Literatur nicht erwähnt. Die Ausnahme findet sich in Eliot D. Chappie und Carleton S.

Coon in „Principles of Anthropology“ (1942) zu finden, wo die von Chappie in einer früheren Veröffentlichung dargelegte Interaktionstheorie auf anthropologische Daten angewendet wird. Chappie und Coon widmen zwei Kapitel der Untersuchung von Krisenereignissen des Einzelnen und der Gruppe, wie sie sich im religiösen und sozialen Verhalten manifestieren. Sie folgen van Gennep darin, dass sie Zeremonien, die sich um den Einzelnen drehen, als „ e Übergangsriten“ bezeichnen. Diejenigen Zeremonien hingegen, bei denen es sich um Gruppenereignisse handelt, bezeichnen sie als „Riten der Intensivierung“. Sie unterscheiden zwischen Zeremonien, die mit Jahreszeiten und anderen regelmäßigen Ereignissen verbunden sind, die Veränderungen in der menschlichen Aktivität bewirken, und solchen, die mit Krisen im Lebenszyklus des Individuums zusammenhängen, die für dieses nicht wiederkehren. Diese Unterscheidung erscheint logisch und stellt einen Fortschritt in unserer Klassifizierung von Riten dar.

Der andere bedeutende Beitrag von Chappie und Coon bestand darin, die Natur der „Krise“ zu präzisieren, die eine Störung innerhalb von Individuen oder Gruppen hervorruft. Van Gennep ging auf die Störungen ein, die Statusveränderungen beim Individuum hervorriefen, und er sah Übergangsriten als Mittel, die ein Individuum in einen neuen Status innerhalb einer Gruppe einbinden. Radcliffe-Brown interpretierte die Funktion solcher Zeremonien als Mittel zur Wiederherstellung der moralischen Gefühle, die durch Veränderungen im sozialen Leben der Gruppe gestört worden waren. Chappie und Coon führten die Funktion rituellen Verhaltens zur Wiederherstellung des Gleichgewichts weiter aus, wenn Veränderungen in der sozialen Interaktion bevorstanden oder bereits eingetreten waren. Sie zeigten, wie Regelmäßigkeiten in der Interaktion zwischen Individuen durch Ereignisse wie Heirat oder Tod gestört wurden, und wiesen auf den Zusammenhang zwischen Ritualen und der Wiederherstellung eines neuen Gleichgewichts hin, das auf der veränderten Situation beruhte. Ihre Analyse von Gruppenkrisen, die auf Veränderungen in menschlichen Aktivitäten beruhen, erweist sich als theoretisch vereinbar mit ihren Schlussfolgerungen zu individuellen Krisen. Somit stellen eine Verfeinerung der Klassifizierung von Riten und die Anwendung der Interaktionsanalyse auf rituelles Verhalten zwei neue Beiträge dar.

Wenn wir untersuchen, inwieweit andere Disziplinen die Analyse von

Lebenskrisen in ihrer Erforschung des menschlichen Verhaltens genutzt haben, stellen wir ein vielfältiges Bild fest. Vor einigen Jahren habe ich eine umfassende Suche nach empirischen Beschreibungen von Übergangsriten in der amerikanischen Kultur durchgeführt; eine Handvoll amerikanischer Belletristikautoren hat zwar einige anschauliche Darstellungen von Krisensituationen verfasst, doch ich fand nur eine einzige sachliche Analyse des Bestattungsverhaltens, und diese stammte von einem Geistlichen. Die Schriften von Anthropologen und Soziologen brachten nichts zutage. Dieses Fehlen von Material dürfte ein Beleg dafür sein, dass die Sozialwissenschaftler einen wichtigen Bereich des menschlichen Verhaltens vernachlässigen. Eine weitere Bestätigung liefert die Untersuchung von Einführungslehrbüchern; die meisten, wenn auch nicht alle, anthropologischen Lehrbücher enthalten zwar Hinweise auf Übergangsriten in Stammeskulturen, doch keines der fast ein Dutzend untersuchten soziologischen Lehrbücher enthielt einen Hinweis auf dieses Thema. Es gibt zwar eine Reihe von Soziologen, die van Genneps Konzepte kennen und anwenden, doch scheint es gerechtfertigt zu sagen, dass Übergangsriten im Großen und Ganzen nicht in die soziologische Theorie oder das soziologische Denken integriert wurden.

Die Situation in der Psychologie ist in der Tat sehr merkwürdig. Mit Ausnahme der Psychoanalyse gibt es keine Anzeichen für Kenntnisse über oder Interesse an Übergangsriten oder an Ereignissen dieser Art im Leben des Individuums. Es ist üblicher, Abweichungen vom normalen psychischen Verhalten im Hinblick auf Neurose oder Psychose zu untersuchen. Angesichts der großen Aufmerksamkeit, die die moderne Psychologie der Lerntheorie widmet, ist es überraschend, dass es keine Hinweise darauf gibt, dass der Zusammenhang zwischen kritischen Phasen im Lebensverlauf und dem Lernprozess sorgfältig untersucht worden wäre.

Die Bräuche und Zeremonien primitiver Völker haben eine reichhaltige Datenquelle bereitgestellt, die die Psychoanalyse konsequent für ihre eigenen Zwecke genutzt hat. Obwohl die psychoanalytische Literatur somit keine Hinweise auf ein Interesse an Übergangsriten an sich offenbart, wurde den mit der Pubertät gleichgesetzten Initiationszeremonien beträchtliche Aufmerksamkeit gewidmet. Dieses Interesse gilt jedoch nicht der inneren Struktur oder den Funktionen von Übergangsriten, sondern den Daten, die sie für die psychoanalytische Theorie liefern. Man kann zustimmen, xiv dass dies eine völlig legitime Fokussierung des Interesses ist, die unser Verständnis der psychologischen Grundlagen von Verhalten in Lebenskrisen fördern kann. Leider scheint sich das Interesse fast ausschließlich auf Pubertätsriten konzentriert zu haben, unter Ausschluss anderer Übergangsriten, wodurch die Entwicklung einer umfassenden Theorie, vergleichbar mit der von Radcliffe-Brown oder Chappie und Coon, verhindert wurde.

Man muss in der psychoanalytischen Theorie nicht lange suchen, um

festzustellen, dass die Betonung der Libido und der im Ödipuskomplex zum Ausdruck kommende Konflikt zwischen Vater und Sohn im Mittelpunkt stehen. Da die Psychoanalyse neben der Anthropologie die einzige Disziplin ist, die sich mit Zeremonien in Lebenskrisen befasst hat, ist es wünschenswert, zumindest einige Aspekte dieser Position darzulegen, die sich auf Übergangsriten beziehen.

Zunächst muss man verstehen, dass Freudsche Theoretiker ein starkes Bestreben haben, die Legitimität ihrer Position durch Beweise aus dem Urverhalten zu begründen. Wenn nachgewiesen werden kann, dass eine ursprüngliche Handlung im „rassischen Gedächtnis“ verankert ist, bleibt kaum noch Raum für Widerspruch. Es liegt eine doppelte Vorrangstellung vor, wenn die Handlung mit einem Bedürfnis in Verbindung stand und gleichzeitig einen unauslöschlichen Eindruck auf das zukünftige Verhalten hinterlassen hat. Sigmund Freuds „Totem und Tabu“ (1914) versuchte, diese doppelte Vorrangstellung zu begründen. Er postulierte den ursprünglichen Vatermord, der aus der Eifersucht der Söhne auf ihren Vater aufgrund dessen Monopolisierung der Frauen entstand. In der Folge wurde die Handlung durch totemistische Riten gewürdigt, die Tabus beinhalteten, um eine Wiederholung zu verhindern.

Die psychologische Interpretation von Initiationsriten in der Pubertät stützt diese Theorie. Die Beschneidung oder andere den Initianden auferlegte Gewalttaten werden als Strafe interpretiert, die von Vaterfiguren verhängt wird, um der Androhung der Kastration Bedeutung zu verleihen, falls die Söhne ihr sexuelles Verlangen nach den Müttern fortsetzen sollten. Der Ritus wird als Verstärkung des Inzesttabus interpretiert.

Eine jüngste Neubewertung der Theorie und der Daten durch Bruno Bettelheim (Symbolic Wounds, 1954) führte ihn zu einer modifizierten Formulierung. Obwohl er die ursprüngliche Kastrationsangst weiterhin akzeptiert, fügt er dieser einen Neid auf das andere Geschlecht sowie den Wunsch hinzu, dessen sexuelle Attribute zu erlangen. Initiationszeremonien sollten seiner Ansicht nach daher als Riten erklärt werden, die sexuelle Eifersucht und Kastrationsangst minimieren, basierend auf „einem Konflikt zwischen den triebhaften Wünschen des Mannes und der Rolle, die er in der Gesellschaft spielen möchte oder die die Gesellschaft von ihm erwartet“. Die Riten sind Bemühungen, sich von diesen Ängsten zu befreien.

Obwohl Anthropologen jenen Teil von Freuds theoretischen Formulierungen ablehnen, der versucht, den Ursprung der totemistischen Religion und der Initiationsriten mit einem ursprünglichen Vatermord zu erklären, zeigen einige von ihnen Einflüsse der psychoanalytischen Theorie.

Die psychoanalytische Literatur enthält zahlreiche Hinweise auf individuelle Lebenskrisen, doch abgesehen von den bereits erwähnten theoretischen Spekulationen findet sich praktisch nichts über deren

Zusammenhang mit Übergangsriten. Die fast ausschließliche Konzentration auf das Individuum muss zum großen Teil für diesen Sachverhalt verantwortlich sein. Die aufgezeichneten Gespräche mit Patienten dürften jedoch eine reichhaltige Quelle für die Charakterisierung der Probleme von Lebenskrisen darstellen, mit denen die urban-industrielle Persönlichkeit konfrontiert ist.

IV Die Veröffentlichung von „Rites of Passage“ in einer englischen Ausgabe verfolgt ein weiterreichendes Ziel als nur das, diesen Klassiker einem größeren Publikum zugänglich zu machen. Dies allein hätte den Aufwand bereits gerechtfertigt. Doch für diejenigen, die sich mit individuellem, gruppenbezogenem und symbolischem Verhalten beschäftigen, könnten die in diesem Band enthaltenen Konzepte einen Anreiz von erheblicher Bedeutung darstellen.

Die fortschreitende Ausbreitung einer industriell-urbanen Zivilisation hat zu tiefgreifenden Veränderungen in unserem Sozialsystem geführt. Zu den herausragenden davon zählen die zunehmende Säkularisierung und der Bedeutungsverlust sakraler Zeremonien. Übergangsriten waren oft, aber nicht zwangsläufig, mit übernatürlichen Sanktionen und der Tätigkeit priesterlicher Vermittler verbunden. Obwohl solche Riten auf das Individuum ausgerichtet waren, boten sie auch Anlass zur Teilnahme der Gruppe – wie bei den Initiationszeremonien der Australier oder bei Bestattungs- und Hochzeitsriten in einer agrarischen Gemeinschaft. Es gibt keine Anhaltspunkte dafür, dass eine säkularisierte städtische Welt das Bedürfnis nach einem ritualisierten Ausdruck des Übergangs eines Individuums von einem Status in einen anderen gemindert hat. Offensichtlich kann Zeremoniell allein kein neues Gleichgewicht herstellen, und oberflächliche Rituale mögen zwar angenehm, sind aber möglicherweise auch bedeutungslos. Eines unserer Probleme besteht darin, dass es uns an empirischen Studien zum rituellen Verhalten und dessen Folgen für Lebenszykluskrisen mangelt, auf deren Grundlage wir die Beziehung zwischen Krise und Ritual im aktuellen Kontext bewerten könnten.

Dieser Mangel hängt mit einem weiteren zusammen. Das wissenschaftliche Interesse an Religion, das vor einem halben Jahrhundert noch bestand, scheint unter Anthropologen nachgelassen zu haben, obwohl einige Soziologen nun Interesse an ihren sozialen Aspekten zeigen. Gelegentlich erscheinen Aufsätze zu diesem Thema in der sozialwissenschaftlichen Literatur, doch das Feld wurde fast vollständig den Theologen überlassen. Es scheint, als sei nun die Zeit gekommen, in der Theorien und Methoden, die im letzten Vierteljahrhundert entwickelt wurden, mit vielversprechenden Ergebnissen auf dieses Thema angewendet werden könnten. Solche Studien würden sich nicht mit Religion an sich befassen, sondern mit dem Wesen und der Funktion von Symbolik und deren Beziehung zu sozialem und individuellem Verhalten. Übergangsriten würden einen Teil des Problems ausmachen.

Doch Übergangsriten verdienen an sich schon Beachtung. Die entscheidenden Probleme des Erwachsenwerdens als Mann und Frau, der Beziehungen innerhalb der Familie und des Übergangs ins Alter stehen in direktem Zusammenhang mit den Mitteln, die die Gesellschaft dem Einzelnen anbietet, um ihm bei der Bewältigung der neuen Situation zu helfen. Irgendwie scheinen wir dies vergessen zu haben – oder vielleicht ist das Ritual so vollständig individualistisch geworden, dass es für viele nun nur noch in der Privatsphäre der Couch des Psychoanalytikers zu finden ist. Die Fakten stützen diese Vermutung jedoch nicht. Es scheint viel wahrscheinlicher, dass eine Dimension psychischer Erkrankungen dadurch entstehen kann, dass immer mehr Individuen gezwungen sind, ihre Übergänge allein und mit privaten Symbolen zu bewältigen.

Unser grundlegendes Problem lässt sich dann als das der Natur individueller Krisen betrachten. Wenn wir es so definieren und unseren Schwerpunkt von der Beschreibung des Idiosynkratischen auf die kulturellen und sozialen Regelmäßigkeiten im Zusammenhang mit individueller Abweichung verlagern, haben wir die Grundlage, auf der viele Disziplinen zusammenarbeiten könnten. Theoretiker, Forscher und Praktiker aus Biologie, Psychologie, Anthropologie und Soziologie haben die Möglichkeit, gemeinsam an diesem Problem zu arbeiten.

Viele Personen haben in größerem oder geringerem Maße zur Erstellung dieser Übersetzung beigetragen. Insbesondere möchte ich Monika Basch Vizedom meinen tiefen Dank aussprechen, deren Beitrag weit über den einer Übersetzerin hinausging. Sie hat gewissenhaft und geduldig an einer Aufgabe gearbeitet, die überdurchschnittliche Schwierigkeiten mit sich brachte. Ich möchte auch Frau Geraldine L. Caffee für ihr Interesse und ihre Hilfe in den Anfangsphasen der Übersetzung danken. Unser gemeinsamer Dank gilt denjenigen, deren sekretarielle Unterstützung so unverzichtbar war. Dazu gehören Frau Helen D. Zolot, Fräulein Och-soon Kim, Fräulein Sylvia Knopp und Frau Marnesba Hill. Schließlich möchte ich dem Rat für Sozialwissenschaften der Columbia University für einen Zuschuss zur Deckung der Kosten für die Überprüfung und Korrektur der Literaturangaben danken sowie dem Teachers College der Columbia University für die Mittel, die zur Deckung der Kosten für die Schreibarbeiten am endgültigen Manuskript beigetragen haben.

Unser herzlicher Dank sowie der der University of Chicago Press gilt den Experten, die uns bei der Lösung von Terminologie- und Transkriptionsproblemen in ihren jeweiligen Fachgebieten unterstützt haben. Es sind dies Charles Callender, Arthur Cappell, M. B. Emeneau, George W. Grace, Leopold H. Haimson, Marshall G. S. Hodgson, Bert P. Hoselitz, John Lotz, Pater Frank Lynch, Edwin McClellan, Norman A. McQuarn, J. A. B. van Buitenen, William E. Welmers, June Wark und Dean S. Worth.

Zitierte Literatur

BATESON, GREGORY. 1936. Naven. Cambridge, England: University Press.

BETTELHEIM, BRUNO. 1954. Symbolic Wounds. Glencoe, Illinois: Free Press.

CHAPPLE, ELIOT D. und COON, CARLETON S. 1942. Principles of Anthropology. New York: Henry Holt & Co. DuBois, CORA ALICE. 1944. The People of Alor. Minneapolis: University of Minnesota Press. DuRKHEIM, MILE. The Elementary Forms of the Religious Life. Glencoe, IL: Free Press (französische Ausgabe 1912).

FREUD, SIGMUND. 1950. Totem und Tabu. London: Routledge & Kegan Paul (deutsche Ausgabe 1914).

HOWELLS, WILLIAM W. 1948. Die Heiden. Garden City, N.J.: Doubleday.

KARSTEN, RAFAEL. 1935. Die Ursprünge der Religion. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.

LOWIE, ROBERT H. 1924. Primitive Religion. New York: Boni & Liveright.

MEAD, MARGARET. 1930. Aufwachsen in Neuguinea. New York: Blue Ribbon Books.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. 1922. Die Bewohner der Andamanen. Cambridge, England: University Press.

RADIN, PAUL. 1937. Primitive Religion. New York: Viking Press.

SCHMIDT, WILHELM. 1931. Der Ursprung und die Entwicklung der Religion. London: Methuen.

TOZZER, ALFRED M. 1925. Soziale Ursprünge und soziale Kontinuitäten. New York: Macmillan Co.

VAN GENNEP, ARNOLD. 1906. Mythen und Legenden Australiens. Paris:

E. Guilmote.

WARNER, W. LLOYD. 1937. Eine schwarze Zivilisation. New York: Harper & Bro.

WILLIS, WILSON D. 1939. Religion in der primitiven Gesellschaft. New York:

F. S. Crofts & Co.

H..iA., ♦ *.,jv4., viii

j

Anmerkung des Übersetzers

Arnold van Gennep veröffentlichte „Les rites de passage“ im Jahr [908]. In seiner Einleitung hat Dr. Kimball dieses Werk einerseits in den Kontext seiner Zeit eingeordnet und andererseits auf seine Relevanz für viele Bereiche des zeitgenössischen Denkens hingewiesen. Diese Relevanz ist besonders auffällig, denn auch wenn wir die eine oder andere Aussage oder Idee van Genneps hinterfragen mögen, dienen sie doch nur dazu, uns daran zu erinnern, wie viel sich seit seiner Zeit in den Bereichen ereignet hat, für die sein Denken am relevantesten ist.

Die Aufgabe des Übersetzers bestand darin, als Brücke zu fungieren, nicht nur zwischen Sprachen und den Kulturen, die sie zum Ausdruck bringen, sondern auch zwischen zwei Epochen in verwandten Kulturen mit ihren jeweils eigenen Denk- und Sprachmerkmalen. Diese Aufgabe hat sich auf zweierlei Weise manifestiert: erstens in Bezug auf den Wortschatz – denn van Gennep schrieb, ohne auf einen Großteil unseres heutigen sozialwissenschaftlichen Fachjargons zurückgreifen zu können. Dem Leser werden daher relevante Begriffe in den Sinn kommen, die der Übersetzer nicht verwendet hat, da sie konzeptuelle Werkzeuge darstellen, die van Gennep nicht zur Verfügung standen, und weil es seinem Werk gegenüber unfair erscheint, dessen Bedeutung auf einen von vielen zeitgenössischen Bezugsrahmen zu beschränken.

Die zweite Phase bei der Überbrückung der Kluft zwischen van Genneps Zeit und der unseren war schwieriger durchzuführen, da sie die Überprüfung der ethnografischen Quellen des Autors erforderte. Viele davon sind bis heute Standardwerke geblieben, doch es war nicht möglich, alle Quellen ausfindig zu machen. Wo keine vollständigen bibliografischen Angaben gefunden werden konnten, wurden die Anmerkungen des Autors in ihrer ursprünglichen Form belassen.

Die Namensgebung bei einigen primitiven Gruppen hat sich seit der Entstehung des Buches geändert, und es wurde alles unternommen, um die Begriffe, wo nötig, durch aktuelle Bezeichnungen zu ersetzen. In den wenigen Fällen, in denen die von van Gennep verwendeten Angaben einer Klarstellung bedurften, hat der Übersetzer Anmerkungen (in Klammern) am Fuß der Seite hinzugefügt.

Bei der Überprüfung des in *Les rites de passage* zitierten Materials wird einem die Fülle an Informationen, auf die der Autor zurückgegriffen hat, sowie im Gegensatz dazu die Begrenztheit des eigenen Wissens schmerzlich bewusst. Der Übersetzer möchte daher all jenen danken, die freundlicherweise dazu beigetragen haben, einige der Lücken zu schließen.

Obwohl Dr. Kimballs Name auf der Titelseite nur im Zusammenhang mit seiner Einleitung erscheint, war diese Übersetzung in erster Linie sein Projekt, das ohne seinen unermüdlichen Einsatz niemals vollendet worden wäre.

Vorwort des Autors

In den letzten Jahren haben sich detaillierte Beschreibungen und Monografien zu magisch-religiösen Handlungen in ausreichender Zahl angesammelt, sodass es nun möglich ist, eine Klassifizierung dieser Handlungen oder Riten zu versuchen, die dem Stand der Wissenschaft entspricht. Einige Arten von Riten sind bereits gut bekannt, und es schien mir, dass auch eine große Anzahl anderer Riten in eine spezielle Kategorie eingeordnet werden könnte. Wie ich darlegen möchte, finden sich diese Riten in vielen Zeremonien. Bis heute wurden jedoch weder ihre enge Verwandtschaft noch deren Ursache erkannt, und der Grund für die Ähnlichkeiten untereinander wurde nicht verstanden. Und vor allem hat niemand aufgezeigt, warum solche Riten in einer bestimmten Reihenfolge durchgeführt werden.

Bei der Auseinandersetzung mit einem so umfangreichen Thema war es schwierig, sich nicht von den Quellen überwältigen zu lassen. In diesem Buch habe ich nur einen kleinen Bruchteil der von mir gesammelten Daten dargestellt, wobei ich, wann immer möglich, Auszüge aus den neuesten detaillierten Monografien verwendet habe, und ich habe den Leser so oft wie möglich auf die großen vergleichenden Sammlungen verwiesen, um weitere Fakten und bibliografische Hinweise zu erhalten. Hätte ich dies nicht getan, hätte jedes Kapitel einen ganzen Band gefüllt. Ich glaube jedoch, dass meine Darstellung ausreichend ist, und lade den Leser ein, sie zu überprüfen, indem er das konzeptionelle Schema von „The Rites of Passage“ auf Daten aus seinem eigenen Forschungsgebiet anwendet.

Ein Teil des Inhalts dieses Buches wurde von den Herren Sidney Hartland, J. G. Frazer und P. Alphandery fast in Form einer Tabelle auf dem Kongress zur Religionsgeschichte vorgestellt, der im vergangenen September in Oxford stattfand.

Mein Dank gilt auch meinem Verleger und Freund, Herrn E. Nourry, der unter einem Pseudonym unter Folkloristen wohlbekannt ist. Er hat Interesse an der Entstehung dieses Bandes gezeigt, mir Dokumente zur Verfügung gestellt und mir die Freiheit gegeben, diese in aller Ruhe einzusehen. So ist der Verleger dem Gelehrten und Freund in seiner Person zum Opfer gefallen. Ich hoffe, dass er zumindest nicht dem Leser zum Opfer fällt.

A. V. G.

CLAMART, Dezember 1908

Die Klassifizierung der Riten

I

JL Jede größere Gesellschaft umfasst in sich mehrere deutlich voneinander getrennte soziale Gruppierungen. Je weiter wir uns von höheren zu niedrigeren Zivilisationsstufen bewegen, desto stärker treten die Unterschiede zwischen diesen Gruppen hervor und desto größer wird ihre Autonomie. Im Gegensatz dazu ist die einzige noch deutlich erkennbare soziale Trennung in der modernen Gesellschaft jene, die zwischen der weltlichen und der religiösen Welt unterscheidet – zwischen dem Profanen und dem Heiligen. Seit der Renaissance haben die Beziehungen zwischen diesen beiden Bereichen innerhalb der Nationen und Staaten vielfältige Veränderungen durchlaufen. Es ist jedoch eine bezeichnende Tatsache, dass weltliche und religiöse Gruppen aufgrund grundlegender Unterschiede zwischen ihnen in allen Ländern Europas insgesamt voneinander getrennt geblieben sind. Der Adel, die Finanzwelt und die Arbeiterklasse bewahren ihre Identität – zumindest theoretisch – ungeachtet nationaler Grenzen.

Darüber hinaus gliedern sich all diese Gruppen in noch kleinere Gemeinschaften oder Untergruppen auf. Wir finden Unterscheidungen zwischen dem höheren Adel und dem Landadel, zwischen der Hochfinanz und dem kleinen Geldverleih sowie zwischen den verschiedenen Berufen und Gewerben. Damit ein Mensch von einer Gruppe in eine andere übergehen kann – zum Beispiel, damit ein Bauer zum städtischen Arbeiter wird oder sogar ein Maurergehilfe zum Maurer aufsteigt –, muss er bestimmte Bedingungen erfüllen, die alle eines gemeinsam haben: Ihre Grundlage ist rein wirtschaftlicher oder intellektueller Natur. Andererseits erfordert der Eintritt eines Laien in den Priesterstand oder die Entlassung eines Priesters aus dem Amt Zeremonien, Handlungen besonderer Art, die sich aus einem besonderen Gefühl und einer besonderen Geisteshaltung ableiten. So groß ist die Unvereinbarkeit zwischen der profanen und der sakralen Welt, dass ein Mensch nicht von der einen in die andere übergehen kann, ohne eine Zwischenstufe zu durchlaufen.

Je weiter wir auf der Skala der Zivilisationen nach unten gehen (wobei wir den Begriff „Zivilisation“ im weitesten Sinne verstehen), desto deutlicher wird die immer stärker werdende Dominanz des Heiligen über das Weltliche. Wir sehen, dass in den am wenigsten entwickelten Kulturen das Heilige in nahezu jeden Lebensbereich des Menschen eingreift. Geboren werden, gebären und jagen, um nur einige Beispiele zu nennen, sind alles Handlungen, deren wesentliche Aspekte in den Bereich des Heiligen fallen. Auch soziale Gruppen in solchen Gesellschaften haben magisch-religiöse Grundlagen, und der Übergang von einer Gruppe zur anderen nimmt jene besondere Qualität

an, die wir in unseren Riten der Taufe und der Ordination wiederfinden.

Auch auf der einfachsten Entwicklungsstufe gibt es soziale Gruppen, die Grenzen überschreiten. So wird beispielsweise ein Totemclan unter allen Stämmen Australiens als eine einzige stammesübergreifende Einheit anerkannt, und seine Mitglieder betrachten einander aus demselben Grund als Brüder wie römisch-katholische Priester, ganz gleich, in welchem Land sie leben. Kastenbindungen stellen hingegen ein komplizierteres Problem dar, denn hier kommen zu den auf Verwandtschaftsbeziehungen beruhenden Unterschieden noch solche hinzu, die auf beruflicher Spezialisierung beruhen. Während moderne Gesellschaften die Unterscheidung zwischen Mann und Frau auf ein theoretisches Minimum reduzieren, spielt sie bei halbzivilisierten Völkern eine Rolle von beträchtlicher Bedeutung, die die Geschlechter im wirtschaftlichen, politischen und vor allem im magisch-religiösen Bereich streng voneinander trennen. Die Familie, sei sie nun weiter oder enger gefasst als in unserer eigenen Kultur, ist bei halbzivilisierten Völkern ebenfalls scharf abgegrenzt. Darüber hinaus kann ein Stamm zwar Teil einer größeren politischen Einheit sein oder auch nicht, ist jedoch in jedem Fall mit einer Eigenständigkeit ausgestattet, deren Starrheit mit dem engen Provinzialismus der antiken griechischen Stadtstaaten vergleichbar ist. Zu all den oben genannten Gruppenunterscheidungen fügen die halbzivilisierten Völker noch eine weitere hinzu – eine, für die es in unserer Gesellschaft kein wirkliches Pendant gibt –, nämlich eine Einteilung in Generationen oder Altersgruppen.

Das Leben eines Individuums in jeder Gesellschaft ist eine Abfolge von Übergängen von einem Lebensalter zum nächsten und von einem Beruf zum nächsten. Wo immer es feine Unterscheidungen zwischen Alters- oder Berufsgruppen gibt, wird der Übergang von einer Gruppe zur nächsten von besonderen Handlungen begleitet, ähnlich denen, die die Lehre in unseren Handwerksberufen ausmachen. Bei halbzivilisierten Völkern sind solche Handlungen in Zeremonien eingebettet, da für das halbzivilisierte Bewusstsein keine Handlung gänzlich frei vom Heiligen ist. In solchen Gesellschaften beinhaltet jede Veränderung im Leben eines Menschen Wechselwirkungen zwischen dem Heiligen und dem Profanen – Wechselwirkungen, die geregelt und bewacht werden müssen, damit die Gesellschaft als Ganzes keinen Unannehmlichkeiten oder Schaden erleidet. Übergänge von einer Gruppe

1 zu einer anderen und von einer sozialen Situation zur nächsten werden als untrennbar mit der Existenz selbst verbunden angesehen, sodass sich das Leben eines Menschen aus einer Abfolge von Phasen mit ähnlichen Enden und Anfängen zusammensetzt: Geburt, soziale Pubertät, Heirat, Vaterschaft, Aufstieg in eine höhere Klasse, berufliche Spezialisierung und Tod. Für jedes dieser Ereignisse gibt es Zeremonien, deren wesentlicher Zweck darin besteht, dem Einzelnen den Übergang von einer definierten Position zu einer anderen, ebenso klar definierten Position zu ermöglichen. Da das Ziel dasselbe ist, folgt

daraus zwangsläufig, dass die Wege zu seiner Erreichung zumindest analog, wenn nicht sogar im Detail identisch sein sollten (da der Betroffene ohnehin durch das Durchlaufen mehrerer Phasen und das Überschreiten mehrerer Grenzen verändert worden ist).

So finden wir ein hohes Maß an allgemeiner Ähnlichkeit zwischen Zeremonien der Geburt, der Kindheit, der sozialen Pubertät, der Verlobung, der Ehe, der Schwangerschaft, der Vaterschaft, der Initiation in religiöse Gemeinschaften und der Bestattung. In dieser Hinsicht ähnelt das Leben des Menschen der Natur, von der weder der Einzelne noch die Gesellschaft unabhängig ist. Das Universum selbst unterliegt einer Periodizität, die sich auf das menschliche Leben auswirkt,

mit Phasen und Übergängen, Vorwärtsbewegungen und Phasen

relativer Inaktivität. Wir sollten daher zu den Zeremonien des menschlichen Übergangs jene Riten zählen, die durch himmlische Veränderungen ausgelöst werden, wie den Wechsel von Monat zu Monat (Vollmondzeremonien), von Jahreszeit zu Jahreszeit (Feste im Zusammenhang mit Sonnenwenden und Tagundnachtgleichen) und von Jahr zu Jahr (Neujahr). All diese Riten sollten meiner Meinung nach zusammengefasst werden, auch wenn die Einzelheiten des vorgeschlagenen Schemas noch nicht vollständig ausgearbeitet werden können. Die Erforschung der Rituale hat in den letzten Jahren große Fortschritte gemacht, doch sind wir noch weit davon entfernt, die Funktion oder die Wirkungsweise jedes einzelnen Ritus zu kennen, und es fehlt uns an dem notwendigen Wissen, um eine endgültige Klassifizierung der Riten zu erstellen. Der erste Schritt zur Entwicklung einer solchen Klassifizierung war die Einteilung der Riten in zwei Arten: sympathische und ansteckende.

Sympathische Riten – jene, die auf dem Glauben an die wechselseitige Wirkung von Gleichem auf Gleiches, von Gegensätzlichem auf Gegensätzliches, von Behälter und Inhalt, von Teil und Ganzem, von Abbild und realem Objekt oder realem Wesen oder von Wort und Tat beruhen – wurden erstmals von Tylor als solche betrachtet. Später wurden viele ihrer Varianten in Großbritannien von Lang, Clodd, Hartland® und einigen anderen untersucht; in Frankreich wurde diese Arbeit von Reville, Marillier und einigen anderen geleistet; in Deutschland von Liebrecht, Andree, Koeh, Schultze® und anderen; in den Niederlanden von Tiele, Wilken®, Kruijt® und anderen; in Belgien von Monseur® und De Cock; während sie in den Vereinigten Staaten von Brinton und einigen anderen untersucht wurden. Seltsamerweise entwickelte jedoch keiner der Forscher, die der animistischen Schule angehörten, eine strenge Klassifizierung der von ihnen beschriebenen Glaubensvorstellungen und Riten. Ihre Schriften sind eher Sammlungen von aus dem Zusammenhang gerissenen Parallelen, die von rituellen Abläufen losgelöst sind, als Versuche einer Systematisierung. Hier zeigt ihr Denken

zweifellos den Einfluss von Adolf Bastian. In seiner Jugend hatte Bastian das Konzept der „Volkergedanken“ entdeckt und hielt bis zum Ende seiner langen Karriere strikt an diesem Begriff fest. Bastians Einfluss bildet die eigentliche Grundlage von Tylors „Primitive Culture“, die etwa dreißig Jahre nach ihrer Veröffentlichung im Jahr 1871 den Rahmen für alle Arten ergänzender Forschungen bildete, insbesondere in Russland.

Andererseits führte Mannhardts Werk zu einer neuen Ausrichtung, obwohl es unbekannt blieb, bis Frazer seine Fruchtbarkeit unter Beweis stellte. Gemeinsam schufen Mannhardt und Frazer eine Schule, zu der Smith einen neuen Ansatz beitrug – die Erforschung des Heiligen, des Sakralen, des Reinen und des Unreinen. Zu den Vertretern dieser Tradition zählten Hartland, Crawley, Cook®, Harrison und Jevons® in England; Dieterich® und Preuss® in Deutschland; Reinach, Hubert und Mauss in Frankreich; sowie Hoffmann- Krayer in der Schweiz. Tatsächlich waren die Bastian-Tyler-Schule und die Schule von Mannhardt, Frazer, Smith und ihren Nachfolgern sehr eng miteinander verbunden.

Zeitgleich entstand eine weitere Schule – die dynamistische Schule. Marett in England und Hewitt in Amerika hatten sich in scharfem Gegensatz zur animistischen Theorie positioniert. Beide wiesen auf die Schwäche des Animismus-Konzepts hin, die zuvor bereits von Tiele erkannt worden war (nämlich den Polyzoismus oder die Polyzoolatry), und brachten die dynamistische Theorie vor. Diese Theorie wurde unter anderem von Preuss® in Deutschland, von Farnell®, Haddon und Hartland® in England sowie von Hubert, Mauss und van Gennep® in Frankreich weiterentwickelt und findet auch heute noch Anhänger.

Dieser doppelte Theorestrom ermöglicht es uns zu behaupten, dass es neben sympathischen Riten und Ritualen mit animistischer Grundlage auch Gruppen dynamistischer Riten gibt (d. h. Riten, die auf dem Konzept einer Kraft wie Mana beruhen, die nicht per-

personifiziert ist) sowie ansteckende Riten. Die Riten dieser letzten Gruppe basieren charakteristischerweise auf dem Glauben, dass natürliche oder erworbene Eigenschaften materiell und übertragbar sind (entweder durch körperlichen Kontakt oder über eine Entfernung hinweg). Es sei angemerkt, dass sympathische Riten nicht notwendigerweise animistisch sind, ebenso wenig wie ansteckende Riten notwendigerweise dynamistisch sind. Die vier Klassen sind unabhängig voneinander, obwohl sie von den beiden Schulen, die magisch-religiöse Phänomene aus unterschiedlichen Blickwinkeln untersuchen, paarweise zusammengefasst wurden.

Zweitens können wir zwischen Riten unterscheiden, die direkt wirken, und solchen, die indirekt wirken. Ein direkter Ritus, zum Beispiel ein Fluch oder ein Zauberspruch, soll sofort Ergebnisse erzielen, ohne dass eine äußere Kraft eingreift. Ein indirekter Ritus hingegen – sei es ein Gelübde, ein Gebet

oder ein Gottesdienst – ist eine Art erster Anstoß, der eine autonome oder personifizierte Kraft in Gang setzt, wie etwa einen Dämon, eine Gruppe von Dschinn oder eine Gottheit, die zugunsten des Ausführenden des Ritus eingreift. Die Wirkung eines direkten Ritus erfolgt automatisch; die eines indirekten Ritus tritt als Folge ein. Ein indirekter Ritus ist nicht zwangsläufig animistisch. Um ein Beispiel zu nennen: Wenn ein Aborigine aus Zentralaustralien einen Pfeil an einem bestimmten Stein reibt, lädt er ihn mit einer magischen Kraft namens „arungquiltha“ auf. Später wird er diesen Pfeil in Richtung eines Feindes abschießen, und während der Pfeil fällt, wird das „arungquiltha“ seiner Flugbahn folgen und den Feind niederschlagen. Die Kraft wird somit mit Hilfe eines Trägers übertragen, und der Ritus ist dementsprechend dynamistisch, ansteckend und indirekt.

Schließlich können wir auch eine Unterscheidung zwischen positiven Riten (oder in Handlungen umgesetzten Willensakten) und negativen Riten treffen. Letztere, heute als Tabus bekannt, sind Verbote, Gebote, „etwas nicht zu tun“ oder „nicht zu handeln“. Psychologisch entsprechen sie negativen Willensakten, so wie positive Riten das Äquivalent positiver Willensakte sind. Mit anderen Worten: Auch Tabus drücken eine Art von Willen aus und sind eher Handlungen als Negationen von Handlungen. Doch so wie das Leben nicht aus ständiger Untätigkeit besteht, so bildet ein Tabu für sich genommen keine Zeremonie, geschweige denn einen magischen Zauber. In diesem Sinne ist ein Tabu nicht autonom, es existiert nur als Gegenstück zu einem positiven Ritus. Mit anderen Worten: Jeder negative Ritus hat, wenn man ihn isoliert betrachtet, seine eigene Individualität. Tabus im Allgemeinen lassen sich jedoch nur im Zusammenhang mit den aktiven Riten verstehen, mit denen sie in einer Zeremonie koexistieren. Jevons, Crawley, Reinach und einige andere haben den Fehler begangen, diese Beziehung gegenseitiger Abhängigkeit nicht erkannt zu haben.

Nach den auf diesen Seiten dargelegten Kriterien kann ein einzelner Ritus gleichzeitig in vier Kategorien fallen. Wenn man ihre vier Gegensätze eliminiert, bleiben sechzehn mögliche Arten, einen beliebigen Ritus gemäß der folgenden Tabelle zu klassifizieren:

Animistische Riten

Sympathische Riten Ansteckende Riten Positive Riten Negative Riten Direkte Riten Indirekte Riten

Dynamistische Riten

Beispielsweise vollzieht eine schwangere Frau, die aus Angst, ihr Kind könnte entstellt werden, auf den Verzehr von Maulbeeren verzichtet, einen Ritus, der zugleich dynamistisch, ansteckend, direkt und negativ ist. Ein Seemann, der bei einem Schiffbruch in Lebensgefahr war und infolge eines Gelübdes der „Our Lady of Vigilance“ (Maria, Stern des Meeres) ein kleines

Boot opfert, vollzieht einen animistischen, sympathischen, indirekten und positiven Ritus. Vielleicht werden noch weitere Ritusklassen entdeckt, doch die hier aufgeführten umfassen bereits eine beträchtliche Anzahl. Die Schwierigkeit besteht lediglich darin, für jeden Einzelfall die richtige Interpretation genau zu bestimmen. Oft lässt sich ein einzelner Ritus auf verschiedene Weisen interpretieren, oder eine einzige Interpretation kann auf mehrere Riten zutreffen, deren Formen sich stark unterscheiden. Vor allem ist es schwierig zu bestimmen, ob ein Ritus im Wesentlichen animistisch oder dynamistisch ist – ob beispielsweise eine bestimmte Zeremonie, die darauf abzielt, eine Krankheit zu übertragen, zum Ziel hat, die Krankheit als Eigenschaft zu übertragen, oder einen Dämon oder Geist auszutreiben, der die Krankheit verkörperte. Um ein konkretes Beispiel zu nennen: Der Übergangsritus durch oder über etwas (auf den später noch ausführlicher eingegangen wird) lässt mehrere Interpretationen zu – eine animistische und indirekte, die andere dynamistische und direkte. Beim Versuch, eine akzeptable Systematisierung von Riten zu formulieren, erweisen sich allgemeine Abhandlungen als wenig hilfreich: Ihre Autoren beziehen in der Regel nur jene Elemente einer Zeremonie ein, die ihren Zwecken dienen. Darüber hinaus basieren ihre Klassifizierungen meist eher auf äußeren Ähnlichkeiten als auf der Dynamik des Ritus, was insbesondere für die Arbeiten von Volkskundlern gilt.

Die meisten Zeremonien einer bestimmten Art fallen in dieselbe Kategorie. Dementsprechend sind die meisten Schwangerschaftsriten dynamistisch, ansteckend, direkt und negativ, während die meisten Geburtsriten animistisch, sympathisch, indirekt und positiv sind. Es ist jedoch immer nur eine Frage des Verhältnisses; ein animistisches, positives Ritual wird ein Gegenstück zu dynamistischen und positiven oder zu animistischen, ansteckenden und indirekten Riten enthalten. Aus Platzgründen kann ich nicht in jedem Einzelfall die richtige Kategorie für jeden einzelnen Ritus angeben, doch möchte ich zumindest darauf hinweisen, dass ich die vielen hier analysierten Riten nicht einseitig interpretiert habe.

Sobald eine Klassifizierung der rituellen Dynamiken vorliegt, wird es relativ einfach, die Grundlage charakteristischer Muster in der Abfolge von Zeremonien zu verstehen. Dennoch haben Theoretiker selten versucht, diese zeremoniellen Muster zu klassifizieren. Es gibt hervorragende Arbeiten zu dem einen oder anderen ihrer Aspekte, aber nur wenige verfolgen einen vollständigen Zeremonienablauf von Anfang bis Ende, und noch seltener sind Studien zu zeremoniellen Mustern in ihrer Beziehung zueinander (vgl. Kap. X).

Der vorliegende Band soll eine solche Studie sein. Ich habe versucht, hier alle zeremoniellen Muster zusammenzustellen, die einen Übergang von einer Situation zur anderen oder von einer kosmischen oder sozialen Welt zur anderen begleiten. Aufgrund der Bedeutung dieser Übergänge halte ich es für

gerechtfertigt, Übergangsriten als eine besondere Kategorie herauszustellen, die bei weiterer Analyse in Trennungsriten, Übergangsriten und Eingliederungsriten unterteilt werden kann. Diese drei Unterkategorien sind nicht bei allen Völkern oder in jedem zeremoniellen Muster in gleichem Maße ausgeprägt. Trennungsriten spielen bei Bestattungszeremonien eine herausragende Rolle, Eingliederungsriten bei Hochzeiten. Übergangsriten können beispielsweise bei Schwangerschaft, Verlobung und Initiation eine wichtige Rolle spielen; oder sie können bei Adoption, bei der Geburt eines zweiten Kindes, bei Wiederverheiratung oder beim Übergang von der zweiten zur dritten Altersgruppe auf ein Minimum reduziert sein. Obwohl ein vollständiges Schema der Übergangsriten theoretisch Vorriten (Riten der Trennung), Liminalriten (Riten des Übergangs) und Postliminalriten (Riten der Eingliederung) umfasst, sind diese drei Arten in konkreten Fällen nicht immer gleich wichtig oder gleich ausgeprägt.

Darüber hinaus wird in bestimmten zeremoniellen Mustern, in denen die Übergangsphase so ausführlich gestaltet ist, dass sie einen eigenständigen Zustand bildet, diese Anordnung verdoppelt. Eine Verlobung bildet eine liminale Phase zwischen Jugend und Ehe, doch der Übergang von der Jugend zur Verlobung selbst beinhaltet eine besondere Abfolge von Riten der Trennung, des Übergangs und der Eingliederung in den Zustand der Verlobung; und der Übergang von der Übergangsphase, also der Verlobung, zur Ehe selbst erfolgt durch eine Reihe von Riten der Trennung von der früheren Phase, gefolgt von Riten des Übergangs und Riten der Eingliederung in die Ehe. Das Muster der Zeremonien, das Riten der Schwangerschaft, der Entbindung und der „ n“ Geburt umfasst, ist ebenso komplex. Ich versuche, all diese Riten so klar wie möglich zu gruppieren, doch da es sich um Handlungen handelt, erwarte ich nicht, eine so strenge Klassifizierung zu erreichen, wie sie beispielsweise die Botaniker vornehmen.

Ich behaupte keineswegs, dass alle Riten der Geburt, der Initiation, der Ehe und dergleichen ausschließlich Übergangsriten sind. Denn zusätzlich zu ihrem übergeordneten Ziel – nämlich einen Zustandswechsel oder einen Übergang von einer magisch-religiösen oder weltlichen Gruppe zu einer anderen zu gewährleisten – haben all diese Zeremonien ihre individuellen Zwecke. Hochzeitszeremonien umfassen Fruchtbarkeitsriten; Geburtszeremonien umfassen Schutz- und Wahrsageriten; Beerdigungen umfassen Abwehrriten; Initiationen umfassen Versöhnungsriten; Weihen umfassen Riten der Bindung an die Gottheit. All diese Riten, die spezifische Wirkungsziele haben, treten neben und in Kombination mit Übergangsriten auf – und sind manchmal so eng mit ihnen verflochten, dass es unmöglich ist zu unterscheiden, ob ein bestimmtes Ritual beispielsweise ein Schutz- oder ein Trennungsritus ist. Dieses Problem stellt sich im Zusammenhang mit verschiedenen Formen sogenannter Reinigungszeremonien, die entweder lediglich ein Tabu aufheben und damit die verunreinigende Eigenschaft

beseitigen oder aber eindeutig aktive Riten sein können, die die Eigenschaft der Reinheit verleihen.

Im Zusammenhang mit diesem Problem möchte ich kurz auf die Dreh- und Angelstelle des Heiligen eingehen. Bezeichnenderweise ist die Präsenz des Heiligen (und die Durchführung entsprechender Riten) variabel. Heiligkeit als Attribut ist nicht absolut; sie wird durch die Natur bestimmter Situationen ins Spiel gebracht. Ein Mann, der zu Hause in seinem Stamm lebt, befindet sich im weltlichen Bereich; er betritt den Bereich des Heiligen, wenn er auf eine Reise geht und sich als „Fremder" in der Nähe eines Lagers von Fremden wiederfindet. Ein Brahmane gehört von Geburt an zur heiligen Welt; doch innerhalb dieser Welt gibt es eine Hierarchie von Brahmanenfamilien, von denen einige im Verhältnis zu anderen als heilig gelten. Jede Frau ist, obwohl von Geburt an unrein, für alle erwachsenen Männer heilig; ist sie schwanger, wird sie auch für alle anderen Frauen des Stammes heilig, mit Ausnahme ihrer nahen Verwandten; und diese anderen Frauen bilden ihr gegenüber eine profane Welt, zu der in diesem Moment alle Kinder und erwachsenen Männer gehören. Nach der Durchführung sogenannter Reinigungsriten kehrt eine Frau, die gerade ein Kind zur Welt gebracht hat, in die Gesellschaft zurück, nimmt jedoch nur in bestimmten Bereichen – wie ihrem Geschlecht und ihrer Familie – ihren Platz ein; gegenüber den eingeweihten Männern und den magisch-religiösen Zeremonien bleibt sie weiterhin heilig. So drehen sich die „magischen Kreise" und verschieben sich, wenn eine Person von einem Platz in der Gesellschaft zu einem anderen wechselt. Die Kategorien und Konzepte, die sie verkörpern, wirken so, dass jeder, der im Laufe seines Lebens die verschiedenen Lebensphasen durchläuft, eines Tages das Heilige dort sieht, wo er zuvor das Profane gesehen hat, oder umgekehrt. Solche Zustandsänderungen finden nicht statt, ohne das Leben der Gesellschaft und des Einzelnen zu stören, und es ist die Aufgabe von Übergangsriten, ihre schädlichen Auswirkungen zu mildern. Dass solche Veränderungen als real und wichtig angesehen werden, zeigt sich in der Wiederkehr von Riten bei bedeutenden Zeremonien bei sehr unterschiedlichen Völkern, die den Tod in einem Zustand und die Auferstehung in einem anderen nachstellen. Diese Riten, die in Kapitel IX behandelt werden, sind Übergangsriten in ihrer dramatischsten Form.

Es bleibt mir noch, kurz die Bedeutung der in dieser Arbeit verwendeten Begriffe zu definieren. Dynamismus bezeichnet die unpersönliche Theorie des Mana; Animismus die personalistische Theorie, unabhängig davon, ob die personifizierte Kraft ein einzelnes oder ein vielfältiges Wesen, ein Tier oder eine Pflanze (z. B. ein Totem), anthropomorph oder amorph (z. B. Gott) ist. Diese Theorien bilden die Religion, deren Techniken (Zeremonien, Riten, Gottesdienste) ich als Magie bezeichne. Da Praxis und Theorie untrennbar miteinander verbunden sind – die Theorie ohne die Praxis wird zur Metaphysik, und die Praxis auf der Grundlage einer anderen Theorie wird zur

Wissenschaft –, werde ich durchgehend den Begriff „magisch-religiös“ verwenden.

Das Ergebnis ist das Diagramm auf der nächsten Seite.

1. THEORIE (Religion)

Dynamismus

(monistisch; unpersönlich)

Animismus

(dualistisch usw.; persönlich)

Totemismus Spiritismus Polydämonismus Theismus (mit Zwischenstufen)

2. TECHNIK (Magie)

(Riten)

f ' -—* \ Sympathisch Ansteckend Direkt Indirekt Positiv Negativ

(Tabu)

Der territoriale Übergang

Territoriale Übergänge können einen Rahmen für die nachfolgende Erörterung von Übergangsriten bieten. Abgesehen von den wenigen Ländern, in denen noch ein Reisepass verwendet wird, kann sich eine Person heutzutage frei von einer zivilisierten Region in eine andere bewegen. Die Grenze, eine imaginäre Linie, die Meilensteine oder Pfähle verbindet, ist – in übertriebener Form – nur auf Landkarten sichtbar. Doch noch vor nicht allzu langer Zeit war der Übergang von einem Land in ein anderes, von einer Provinz in eine andere innerhalb eines Landes und, noch früher, sogar von einem Lehensgut zum anderen mit verschiedenen Formalitäten verbunden. Diese waren größtenteils politischer, rechtlicher und wirtschaftlicher Natur, doch einige hatten magisch-religiösen Charakter. So war es Christen, Muslimen und Buddhisten beispielsweise verboten, Teile der Welt zu betreten und sich dort aufzuhalten, die nicht ihrem jeweiligen Glauben angehörten.

Es ist dieser magisch-religiöse Aspekt des Grenzübertritts, der uns interessiert. Um ihn in seiner ganzen Tragweite zu erkennen, müssen wir nach Zivilisationstypen suchen, in denen das Magisch-Religiöse auch das umfasste, was heute zum säkularen Bereich gehört.

Das von einem halbzivilisierten Stamm besiedelte Gebiet wird in der Regel nur durch natürliche Merkmale abgegrenzt, doch seine Bewohner und ihre Nachbarn wissen sehr genau, innerhalb welcher territorialen Grenzen sich ihre Rechte und Vorrechte erstrecken. Die natürliche Grenze kann ein heiliger Felsen, Baum, Fluss oder See sein, den man nicht überqueren oder passieren darf, ohne das Risiko übernatürlicher Sanktionen einzugehen. Solche natürlichen Grenzen sind jedoch relativ selten. Häufiger wird die Grenze durch einen Gegenstand markiert – einen Pfahl, ein Tor oder einen aufrecht stehenden Felsen (Meilenstein oder Landmarke) –, dessen Aufstellung an dieser bestimmten Stelle von Weiheriten begleitet wurde. Die Durchsetzung des Verbots kann unmittelbar erfolgen oder durch Grenzgottheiten (wie Hermes, Priapus oder die auf dem babylonischen Kudurru dargestellten Gottheiten) vermittelt werden. Wenn Meilensteine oder Grenzzeichen (z. B. ein Pflug, eine in Riemen geschnittene Tierhaut, ein Graben) von einer bestimmten Gruppe zeremoniell auf einem abgegrenzten Stück Land aufgestellt werden, nimmt diese Gruppe es derart in Besitz, dass ein Fremder, der es betritt, ein Sakrileg begeht, vergleichbar mit dem Betreten eines heiligen Waldes oder Tempels durch eine profane Person.

Die Vorstellung von der Heiligkeit eines so abgegrenzten Gebiets wurde manchmal mit dem Glauben an die Heiligkeit der gesamten Erde als Erdmutter verwechselt. In China war nach den ältesten Überlieferungen nicht die Erde als solche die Gottheit, sondern jedes Stück Land war für seine

Bewohner und Besitzer heilig. Mir scheint, dass der Fall von Loango, das Gebiet der griechischen Städte und der von Rom alle analog sind.

Das Verbot, ein bestimmtes Gebiet zu betreten, ist daher von Natur aus magisch-religiös. In der klassischen Welt wurde es mithilfe von Meilensteinen, Mauern und Statuen zum Ausdruck gebracht, bei den halbzivilisierten Völkern durch einfachere Mittel. Natürlich werden diese Zeichen nicht entlang der gesamten Grenzlinie aufgestellt. Wie unsere Grenzpfähle werden sie nur an Durchgangspunkten, auf Wegen und an Kreuzungen angebracht. Ein Kräuterstrauß, ein Stück Holz oder ein mit einem Strohbündel geschmückter Pfahl kann mitten auf dem Weg oder quer darüber platziert werden. Die Errichtung eines Tors, manchmal zusammen mit Naturgegenständen oder grob gefertigten Statuen, ist ein aufwendigeres Mittel zur Kennzeichnung der Grenze. Die Einzelheiten dieser verschiedenen Vorgehensweisen brauchen uns hier nicht zu beschäftigen.

Heute grenzen in unserem Teil der Welt die Länder direkt aneinander; doch in Zeiten, als christliche Länder nur einen Teil Europas ausmachten, sah die Lage ganz anders aus. Jedes Land war von einem Streifen neutralen Gebiets umgeben, der in der Praxis in Abschnitte oder Markgebiete unterteilt war.

Diese sind nach und nach verschwunden, obwohl der Begriff „Kaperbrief“ die Bedeutung einer Erlaubnis beibehält, durch eine neutrale Zone von einem Gebiet in ein anderes zu gelangen. Zonen dieser Art waren in der klassischen Antike von Bedeutung, insbesondere in Griechenland, wo sie als Marktplätze oder Schlachtfelder genutzt wurden.

Das gleiche System von Zonen findet sich auch bei halbzivilisierten Völkern, obwohl die Grenzen hier weniger präzise sind, da die beanspruchten Gebiete nur wenige an der Zahl und dünn besiedelt sind. Die neutralen Zonen sind gewöhnlich Wüsten, Sümpfe und meist Urwälder, in denen jeder das uneingeschränkte Recht hat, sich zu bewegen und zu jagen. Aufgrund der Wechselwirkung der Heiligkeit sind die Gebiete zu beiden Seiten der neutralen Zone heilig in Bezug auf denjenigen, der sich in der Zone befindet, während die Zone wiederum für die Bewohner der angrenzenden Gebiete heilig ist. Wer von der einen in die andere Zone übertritt, befindet sich für eine gewisse Zeit physisch und magisch-religiös in einer besonderen Situation: Er schwankt zwischen zwei Welten. Diese Situation habe ich als Übergang bezeichnet, und eines der Ziele dieses Buches ist es, aufzuzeigen, dass dieser symbolische und räumliche Übergangsbereich in mehr oder weniger ausgeprägter Form in allen Zeremonien zu finden ist, die den Übergang von einer sozialen und magisch-religiösen Position zu einer anderen begleiten.

Nach dieser Einleitung wenden wir uns nun einigen Beschreibungen territorialer Übergänge zu. Wenn ein König von Sparta in den Krieg zog,

brachte er Zeus ein Opfer dar; war die Vorhersage günstig, entnahm ein Fackelträger Feuer vom Altar und trug es vor der Armee her bis zur Grenze. Dort brachte der König erneut ein Opfer dar, und wenn die Schicksalsgöttinnen erneut zu seinen Gunsten entschieden, überquerte er die Grenze, wobei der Fackelträger der Armee weiterhin voranging. Der Ritus der Trennung vom eigenen Land im Moment des Betretens von neutralem Gebiet wurde in diesem Ablauf deutlich inszeniert. Mehrere Riten des Grenzübertritts wurden von Trumbull untersucht, der das folgende Beispiel anführt: Als General Grant nach Asyut, einem Grenzort in Oberägypten, kam, wurde beim Aussteigen ein Stier geopfert. Der Kopf wurde auf die eine Seite der Gangway gelegt und der Körper auf die andere, sodass Grant zwischen ihnen hindurchgehen musste, während er über das vergossene Blut schritt. Der Ritus, zwischen den Hälften eines geteilten Objekts, zwischen zwei Ästen oder unter etwas hindurchzugehen, ist in einer Reihe von Fällen als direkter Übergangsritus zu interpretieren, durch den eine Person eine Welt hinter sich lässt und in eine neue eintritt.

Die besprochenen Verfahren gelten nicht nur in Bezug auf ein Land oder ein Gebiet, sondern auch in Bezug auf ein Dorf, eine Stadt, einen Stadtteil, einen Tempel oder ein Haus. Die neutrale Zone schrumpft zunehmend, bis sie nur noch als einfacher Stein, Balken oder Schwelle existiert (mit Ausnahme des Pronaos, des Narthex, des Vorraums usw.). Das Portal, das ein Tabu des Betretens symbolisiert, wird zum Hintertor der Stadtmauern, zum Tor in den Mauern des Stadtviertels, zur Haustür. Die Heiligkeit beschränkt sich nicht nur auf die Schwelle; sie umfasst auch die Türstürze und den Architrav.

Die Rituale rund um die Tür bilden eine Einheit, und die Unterschiede zwischen den einzelnen Zeremonien liegen in technischen Details: Die Schwelle wird mit Blut oder mit reinigendem Wasser besprengt; die Türpfosten werden mit Blut oder mit Duftstoffen übergossen; heilige Gegenstände werden an ihnen aufgehängt oder festgenagelt, ebenso wie am Architrav. Trumbull hat in seiner Monografie, die er dem „Schwellenbund“ widmete, die naheliegende Interpretation außer Acht gelassen, obwohl er schrieb, dass die Bronzeschwelle Griechenlands „ein archaisches Synonym für die beständige Grenze oder äußere Begrenzung des geistigen Bereichs ist“. Genau: Die Tür ist die Grenze zwischen der fremden und der häuslichen Welt im Falle einer gewöhnlichen Behausung, zwischen der profanen und der heiligen Welt im Falle eines Tempels. Die Schwelle zu überschreiten bedeutet daher, sich mit einer neuen Welt zu vereinen. Es ist somit ein wichtiger Akt bei Hochzeiten, Adoptionen, Ordinationen und Bestattungszeremonien.

Auf die Riten des Durchschreitens der Tür muss an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden, da einige davon in den folgenden Kapiteln beschrieben werden. Es sei angemerkt, dass die an der Schwelle selbst durchgeführten Riten Übergangsriten sind. „Reinigungsriten“ (Waschen, Säubern usw.) stellen Riten der Trennung von der bisherigen Umgebung dar;

darauf folgen Riten der Eingliederung (Darreichung von Salz, gemeinsames Mahl usw.). Die Schwellenriten sind daher streng genommen keine „Vereinigungszeremonien“, sondern Riten der Vorbereitung auf die Vereinigung, denen wiederum Riten der Vorbereitung auf die Übergangsphase vorausgehen.

Folglich schlage ich vor, die Riten der Trennung von einer früheren Welt als „preliminal“ zu bezeichnen, diejenigen, die während der Übergangsphase vollzogen werden, als „liminal“ (oder „Schwellen“-Riten) und die Zeremonien der Eingliederung in die neue Welt als „postliminal“.

Das rudimentäre Portal Afrikas ist sehr wahrscheinlich die ursprüngliche Form der isolierten Portale, die im Fernen Osten so hoch entwickelt waren, wo sie nicht nur zu eigenständigen Denkmälern von architektonischem Wert wurden (zum Beispiel Portiken für Gottheiten, Kaiser oder Witwen), sondern auch – zumindest im Shintoismus und Taoismus – als zeremonielle Instrumente dienen (siehe Beschreibung der Kindheitszeremonien in Kap. V). Diese Entwicklung vom magischen Portal zum Denkmal scheint auch im Falle des römischen Triumphbogens stattgefunden zu haben. Der Sieger musste sich zunächst durch eine Reihe von Riten von der feindlichen Welt trennen, um durch das Durchschreiten des Bogens in die römische Welt zurückkehren zu können. Der Ritus der Eingliederung bestand in diesem Fall aus einem Opfer an Jupiter Capitolinus und an die Schutzgötter der Stadt.

In den bisher angeführten Beispielen war die Wirksamkeit des rituellen Portals unmittelbar. Das Portal kann jedoch auch der Sitz einer bestimmten Gottheit sein. Wenn „Wächter der Schwelle“ monumentale Ausmaße annehmen, wie in Ägypten, in Assyrien und Babylonien (geflügelte Drachen, die Sphinx und allerlei Ungeheuer)[1] sowie in China (in Form von Statuen), rücken die Tür und die Schwelle in den Hintergrund; Gebete und Opfer werden allein an die Wächter gerichtet. Ein Raumübergangsritus ist zu einem spirituellen Übergangsritus geworden. Der Akt des Passierens bewirkt den Übergang nicht mehr selbst; eine personifizierte Kraft gewährleistet ihn durch spirituelle Mittel.

Die beiden oben erwähnten Formen von Portalriten treten selten isoliert auf; in den allermeisten Fällen werden sie kombiniert. In den verschiedenen Zeremonien lässt sich beobachten, wie der direkte Ritus mit dem indirekten, der dynamistische Ritus mit dem animistischen kombiniert wird, entweder um mögliche Hindernisse für den Übergang zu beseitigen oder um den Übergang selbst zu vollziehen.

Unter den Zeremonien des territorialen Übergangs sind auch jene zu nennen, die sich auf die Überquerung von Gebirgspässen beziehen. Dazu gehören das Hinterlassen verschiedener Gegenstände (Steine, Stofffetzen, Haare usw.), Opfergaben, Anrufungen des Geistes des Ortes und so weiter. Sie finden sich beispielsweise in Marokko (Kerkour), der Mongolei, Tibet

(Oho), Assam, den Anden und den Alpen (in Form von Kapellen). Die Überquerung eines Flusses wird oft von Zeremonien begleitet, und ein entsprechender negativer Ritus findet sich dort, wo es einem König oder einem Priester verboten ist, einen bestimmten Fluss oder fließendes Wasser zu überqueren. Ebenso werden das Ein- und Aussteigen, das Einsteigen in ein Fahrzeug oder eine Sänfte sowie das Aufsteigen auf ein Pferd für eine Reise oft von Trennungsriten zum Zeitpunkt der Abreise und von Eingliederungsriten bei der Rückkehr begleitet.

Schließlich fallen in einigen Fällen die Opfer, die mit der Grundsteinlegung und dem Bau eines Hauses verbunden sind, in die Kategorie der Übergangsriten. Es ist merkwürdig, dass sie isoliert untersucht wurden, da sie Teil eines homogenen zeremoniellen Ganzen sind, nämlich der Zeremonie des Wohnortwechsels. Jedes neue Haus ist tabu, bis es durch entsprechende Riten zu einem „noa“ (weltlichen oder profanen) Ort gemacht wird. In Form und Ablauf ähnelt die Aufhebung dieses Tabus den Riten, die sich auf ein heiliges Gebiet oder eine Frau beziehen: Es findet eine Waschung oder Läuterung statt oder es wird ein gemeinschaftliches Mahl eingenommen. Andere Praktiken sollen sicherstellen, dass das Haus intakt bleibt, nicht zerfällt und so weiter. Wissenschaftler haben sich geirrt, als sie einige dieser Praktiken als Überbleibsel und Verzerrungen eines alten Brauchs der Menschenopfer interpretierten. Auf Zeremonien zur Aufhebung eines Tabus, zur Bestimmung des Schutzgeistes, zur Übertragung des ersten Todesfalls und zur Gewährleistung aller Arten zukünftiger Sicherheit folgen Eingliederungsriten: Trankopfer, zeremonielle Besuche, die Weihe der verschiedenen Teile des Hauses, das Teilen von Brot und Salz oder eines Getränks sowie das gemeinsame Essen. (In Frankreich wird eine Einweihungsfeier veranstaltet, die wörtlich „das Aufhängen des Topfhaken“ genannt wird.) Diese Zeremonien sind im Wesentlichen Riten, die die zukünftigen Bewohner mit ihrem neuen Wohnsitz identifizieren. Wenn die Bewohner – zum Beispiel ein verlobter Mann oder ein junger Ehemann und seine Familie oder seine Frau – das Haus selbst bauen, beginnen die Zeremonien bereits zu Beginn der Bauarbeiten.

Riten beim Betreten eines Hauses, eines Tempels und dergleichen finden ihre Entsprechung in Riten beim Verlassen, die entweder identisch oder genau umgekehrt sind. Zur Zeit Mohammeds streichelten die Araber beim Betreten und beim Verlassen den Hausgott, sodass dieselbe Geste je nach Fall entweder ein Ritus der Eingliederung oder ein Ritus der Trennung war. Ebenso berührt ein orthodoxer Jude, wann immer er durch die Haupttür eines Hauses geht, mit einem Finger seiner rechten Hand die Mesusa, ein am Türpfosten befestigtes Kästchen, das ein Stück Papier oder ein Band enthält, auf dem der heilige Name Gottes (Shaddai) geschrieben oder gestickt ist. Anschließend küsst er den Finger und sagt: „Der Herr bewahre dein Hinausgehen und dein Hineingehen von nun an bis in alle Ewigkeit.“ Der

verbale Ritus ist hier mit dem manuellen verbunden.

Es ist zu beachten, dass nur die Haupttür Schauplatz der Ein- und Ausgangsriten ist, vielleicht weil sie durch einen besonderen Ritus geweiht ist oder weil sie in eine günstige Richtung zeigt. Die anderen Öffnungen haben nicht dieselbe Bedeutung als Übergangspunkt zwischen der familiären Welt und der Außenwelt. Daher ziehen es Diebe (in anderen Zivilisationen als der unseren) vor, auf anderem Wege als durch die Tür einzudringen; Leichen werden durch die Hintertür oder das Fenster entfernt; einer schwangeren oder menstruierenden Frau ist es gestattet, nur durch eine Nebentür ein- und auszugehen; der Kadaver eines heiligen Tieres wird nur durch ein Fenster oder ein Loch hereingebracht; und so weiter. Diese Praktiken sollen die Verunreinigung eines Durchgangs verhindern, der, sobald er durch besondere Zeremonien gereinigt wurde, unberührt bleiben muss. Das Spucken oder das Betreten dieses Durchgangs sind beispielsweise verboten. Manchmal jedoch erstreckt sich der sakrale Wert der Schwelle auf alle Schwellen des Hauses. In Russland sah ich Häuser, in denen kleine Hufeisen, die zum Schutz der Stiefelabsätze dienten, an die Schwelle jedes Zimmers genagelt waren. Zudem hatte jeder Raum in diesen Häusern seine eigene Ikone.

Um die mit der Schwelle verbundenen Riten zu verstehen, sollte man stets bedenken, dass die Schwelle nur ein Teil der Tür ist und dass die meisten dieser Riten als direkte und physische Riten des Eintritts, des Wartens und des Abschieds verstanden werden sollten – also als Übergangsriten.

Individuen und Gruppen

Eine Gesellschaft gleicht einem Haus, das in Räume und Flure unterteilt ist. Je mehr die Gesellschaft in ihrer Zivilisationsform der unseren ähnelt, desto dünner sind ihre inneren Trennwände und desto breiter und offener sind ihre Türen der Kommunikation. In einer halbzivilisierten Gesellschaft hingegen sind die Bereiche sorgfältig voneinander isoliert, und der Übergang von einem zum anderen muss durch Formalitäten und Zeremonien erfolgen, die weitreichende Parallelen zu den im letzten Kapitel behandelten Riten des territorialen Übergangs aufweisen.

Ein Individuum oder eine Gruppe, die kein unmittelbares Recht – sei es durch Geburt oder durch speziell erworbene Eigenschaften – hat, ein bestimmtes Haus zu betreten und sich in einem seiner Bereiche niederzulassen, befindet sich in einem Zustand der Isolation. Diese Isolation hat zwei Aspekte, die getrennt oder in Kombination auftreten können: Eine solche Person ist schwach, weil sie außerhalb einer bestimmten Gruppe oder Gesellschaft steht, aber sie ist auch stark, da sie sich im heiligen Bereich befindet, was die Mitglieder der Gruppe betrifft, für die ihre Gesellschaft die weltliche Welt darstellt. Infolgedessen töten, entblößen und misshandeln manche Völker einen Fremden ohne Umschweife, während andere ihn fürchten, sich rührend um ihn kümmern, ihn als mächtiges Wesen behandeln oder magisch-religiöse Schutzmaßnahmen gegen ihn ergreifen.

Für sehr viele Völker ist ein Fremder heilig, mit magisch-religiösen Kräften ausgestattet und übernatürlich wohlwollend oder böswillig. Auf diese Tatsache wurde wiederholt hingewiesen, insbesondere von Frazer und Crawley, die beide die Riten beschreiben, in denen ein Fremder in seiner Gegenwart magisch-religiösem Schrecken ausgesetzt wird. Diese Riten, so behaupten sie, sollen ihn neutral oder wohlwollend machen, um die ihm zugeschriebenen besonderen Eigenschaften zu beseitigen. Grierson vertritt denselben Standpunkt, interessiert sich jedoch auch für die wirtschaftliche und rechtliche Stellung des Fremden und führt zahlreiche Quellen an. Westermarck legt noch umfangreichere Belege vor und schlägt zudem weitere Motive vor, die das Verhalten gegenüber einem Fremden beeinflussen können (z. B. persönliche Gefühle, positives oder übernatürliches Interesse). Er lehnt Crawleys Theorie ab, die auf dem Konzept der Ansteckung beruht – wonach Riten, die den Fremden betreffen, lediglich ein Mittel zur Aufhebung „eines Tabus der individuellen Isolation“ seien, von dem jeder umgeben sei –, und schlägt eine noch engere Theorie vor. Für ihn besteht der Zweck der Riten darin, sowohl den bösen Blick, den alle Fremden a priori besitzen, als auch den „bedingten Fluch“ zu zerstören, der durch die Anwesenheit des Fremden auf den Gastgeber gelegt wird. Jevons hingegen beschränkt die Bedeutung dieser Riten auf die Reinigung der Kleidung und der Habseligkeiten des

Fremden, wobei der Fremde selbst davon ausgenommen bleibt.

Jede dieser Sichtweisen lässt sich auf eine Reihe konkreter Sachverhalte anwenden, doch keine von ihnen ermöglicht es uns, die Dynamik der Riten im Zusammenhang mit dem Fremden, ihre Muster sowie die Parallelen zwischen diesen zeremoniellen Mustern und der Reihenfolge der Riten der Kindheit, der Adoleszenz, der Verlobung und der Eheschließung zu verstehen.

Wenn wir jedoch Dokumente heranziehen, die die Zeremonien, denen isolierte Fremde oder Gruppen (wie Karawanen oder wissenschaftliche Expeditionen) unterzogen werden, detailliert beschreiben, erkennen wir hinter einer Vielfalt von Formen ein überraschend einheitliches Muster. Die Handlungen, die auf die Ankunft einer großen Zahl von Fremden folgen, dienen in der Regel der Stärkung des lokalen sozialen Zusammenhalts: Die Bewohner verlassen alle das Dorf und suchen Zuflucht an einem gut geschützten Ort wie einem Hügel oder im Wald; oder sie verschließen ihre Türen, bewaffnen sich und senden Signale zur Versammlung aus (z. B. Feuer, Trompete, Trommel); oder der Häuptling tritt allein oder mit seinen Kriegern als Vertreter seiner Gemeinschaft vor die Fremden, da er gegen diesen Kontakt besser gewappnet ist als die gewöhnlichen Bewohner. Anderswo werden spezielle Vermittler oder gewählte Delegierte entsandt. Zudem (obwohl es beispielsweise Ausnahmen politischer Natur gibt) dürfen Fremde das Gebiet des Stammes oder des Dorfes nicht sofort betreten; sie müssen ihre Absichten aus der Ferne unter Beweis stellen und eine Phase durchlaufen, die am besten in Form des langwierigen afrikanischen Palavers bekannt ist. Auf diese „Vorphase“, deren Dauer variiert, folgt eine Übergangsphase, die aus Ereignissen wie einem Geschenkaustausch, einem Speisenangebot der Einwohner oder der Bereitstellung von Unterkunft besteht. Die Zeremonie endet mit Aufnahmeriten – einem feierlichen Einzug, einem gemeinsamen Mahl, einem Händedruck.

Die Dauer und Komplexität der einzelnen Phasen, durch die Fremde und Einheimische aufeinander zugehen, variieren je nach Volk. Das grundlegende Vorgehen ist jedoch immer dasselbe, sei es für eine Gruppe oder eine Einzelperson: Sie müssen anhalten, warten, eine Übergangsphase durchlaufen, eintreten und aufgenommen werden. Zu den konkreten Riten können körperlicher Kontakt (z. B. ein Klaps, ein Händedruck), der Austausch von Geschenken in Form von Lebensmitteln oder Wertgegenständen, gemeinsames Essen, Trinken, gemeinsames Pfeiferauchen, Tieropfer, das Besprengen mit Wasser oder Blut, Salbungen, das aneinandergebunden Werden, das gemeinsame Bedecktwerden oder das Sitzen auf demselben Sitz gehören. Indirekter Kontakt kann durch einen Sprecher oder durch das gleichzeitige oder nacheinander erfolgende Berühren eines heiligen Gegenstands, der Statue einer lokalen Gottheit oder eines „Fetischpfahls“ zustande kommen. Diese Aufzählung ließe sich endlos fortsetzen, doch der Platz reicht nicht aus, um mehr als einige wenige Riten eingehend zu

untersuchen.

Der Ritus des gemeinsamen Essens und Trinkens, der in diesem Buch häufig erwähnt wird, ist eindeutig ein Ritus der Eingliederung, der körperlichen Vereinigung, und wurde als Sakrament der Gemeinschaft bezeichnet. Eine auf diese Weise zustande kommende Vereinigung kann dauerhaft sein, dauert jedoch häufiger nur so lange wie die Verdauung. Kapitän Lyon hat festgestellt, dass die Eskimos einen Mann nur für vierundzwanzig Stunden als ihren Gast betrachten. Oft ist das gemeinsame Essen wechselseitig, und es findet somit ein Austausch von Lebensmitteln statt, der die Bestätigung einer Bindung darstellt. Wenn Lebensmittel ohne gemeinsames Essen ausgetauscht werden, fällt diese Handlung in die weit gefasste Kategorie des Geschenkaustauschs.

Der Austausch hat eine unmittelbar bindende Wirkung: Ein Geschenk anzunehmen bedeutet, an den Geber gebunden zu sein. Crawley hat dies teilweise erkannt, doch Ciszewski hat es in seiner Monografie über brüderliche Bindungen unter den slawischen Völkern des Balkans und Russlands nicht verstanden. Er betrachtete die Riten der Eingliederung als „symbolisch“ und erkannte vier wesentliche davon an: gemeinsames Essen und Trinken, das gegenseitige Fesseln, das gegenseitige Küssen und das „Symbol der naturae imitatio“. Lässt man den letzten (simulierte Geburt usw.), der eher mitfühlender Natur ist, außer Acht, lassen sich die von Ciszewski in seiner Forschung beschriebenen Riten wie folgt klassifizieren: gemeinsames Essen, einzeln oder in der Gruppe; gleichzeitige christliche Kommunion; das Zusammenbinden mit einem einzigen Seil oder Gürtel; Händchenhalten; Umarmung; das Aneinanderlegen der Füße auf der Feuerstelle; der Austausch von Geschenken wie Stoffen, Kleidungsstücken, Waffen, Gold- oder Silbermünzen, Blumensträußen, Girlanden, Pfeifen, Ringen, Küssen, Blut sowie christlichen Heiligtümern (ein Kreuz, eine Kerze oder eine Ikone); das Küssen dieser Heiligtümer (eine Ikone, ein Kreuz, die Evangelien); oder das Ablegen eines Eides.

Darüber hinaus geht aus Ciszewskis Monografie hervor, dass in jeder lokalen Zeremonie eine Kombination aus mehreren dieser verbindenden Handlungen vorliegt und dass in allen von ihnen ein oder mehrere Austauschriten stattfinden. Es ist dieser Ritus, der in der Regel den zentralen Platz einnimmt – wie es auch bei Hochzeitszeremonien der Fall ist, die später untersucht werden sollen. Tatsächlich beinhaltet der Ritus eine gegenseitige Übertragung von Persönlichkeit, und seine Funktionsweise ist so einfach wie die Mechanik, sich aneinander zu binden, mit demselben Mantel oder Schleier bedeckt zu werden und so weiter. Auch wenn der Austausch von Blut vielleicht grober oder grausamer ist als der eines Kleidungsstücks, eines Rings oder eines Kusses, ist er dennoch nicht primitiver.

Zu den bereits aufgeführten Arten des Austauschs könnten wir noch jene

hinzufügen, die Kinder (wie sie beispielsweise in China praktiziert werden), Schwestern und Ehefrauen (in Australien), ganze Kleidungsstücke, Gottheiten oder alle Arten von heiligen Gegenständen, wie etwa Nabelschnüre, umfassen. Bei einigen nordamerikanischen Indianern (wie den Salish) hat sich der Austausch zu einer Institution namens „Potlatch“ entwickelt, die regelmäßig für jede Person der Reihe nach abgehalten wird. Zu den Pflichten des Königshauses bei den halbzivilisierten Völkern gehört es, die obligatorisch dargebrachten „Gaben“ an ihre Untertanen weiterzuverteilen. Kurz gesagt: Der Austausch von Gegenständen zwischen Personen, die eine definierte Gruppe bilden, schafft zwischen ihnen ein beständiges soziales Band, ähnlich wie es eine „Kommunion“ tut.

Zu den Vereinigungsriten, die denen zur Schaffung eines brüderlichen Bandes ähnlich sind, gehört die gemeinsame Durchführung einer zeremoniellen Handlung, wie beispielsweise die Übernahme einer Patenschaft oder eine Pilgerreise. Eine solche Vereinigung kann nur durch einen besonderen Trennungsritus aufgelöst werden.

Die direkte und einfache Funktionsweise des Ritus zur Aufnahme eines Fremden wird in der Zeremonie sehr deutlich, der sich Thomson kurz vor seinem Eintritt in das Gebiet der Massai unterzog.

Am Tag nach unserer Ankunft kam ein entlaufener Swahili als Bote des Häuptlings, um mit mir Freundschaft und Bruderschaft zu schließen. Eine Ziege wurde herbeigebracht, und während ich sie an einem Ohr festhielt, musste ich angeben, wohin ich unterwegs war, erklären, dass ich nichts Böses im Sinn hatte und nicht mit Uchawi (schwarzer Magie) arbeitete, und schließlich versprechen, dass ich dem Land keinen Schaden zufügen würde. Das andere Ohr wurde dann vom Botschafter des Sultans ergriffen, und er versprach seinerseits, dass uns kein Leid zugefügt würde, dass wir mit Nahrung versorgt würden und alle gestohlenen Gegenstände zurückerstattet würden. Die Ziege wurde daraufhin geschlachtet, und von der Stirn wurde ein Hautstreifen abgeschnitten, in den zwei Schlitze geschnitten wurden. Der M-Swahili ergriff diesen Streifen, schob ihn fünfmal durch den unteren Schlitz auf meinen Finger und schob ihn schließlich über das Gelenk. Als Nächstes musste ich den Streifen nehmen – wobei ich ihn weiterhin am Finger trug – und dasselbe für den M-Swahili durch den oberen Schlitz tun. Nach Abschluss dieses Vorgangs mussten die Streifen in zwei Teile geschnitten werden, wobei die jeweiligen Teile an unseren Fingern verblieben; und der Sultan von Shira und ich waren nun Schwurbrüder.

Bei den Zaramo, Wazigula und Wasagala ist es üblich, Blut auszutauschen. Die beiden Personen sitzen sich gegenüber, wobei die Beine des einen die des anderen kreuzen, während eine dritte Person über ihnen ein Schwert schwingt und einen Fluch gegen denjenigen ausspricht, der das brüderliche Band bricht. Hier entsteht das Band durch gleichzeitigen Kontakt

und Blutaustausch, woraufhin ein Austausch von Geschenken folgt. Ich führe dieses letzte Beispiel vor allem an, um zu zeigen, dass es ein Irrtum ist, Riten, bei denen Blut im Spiel ist, willkürlich von denen der Eingliederung zu trennen. Tatsächlich machen diese besonderen Riten selten die gesamte Zeremonie aus, die in den allermeisten Fällen Riten des Kontakts, des gemeinsamen Essens, des Austauschs, der Verbindung (Binden usw.), der „Läuterung“ und so weiter umfasst.

Eine Kombination der verschiedenen Aufnahme-Riten durch direkten Kontakt zeigt sich sehr deutlich beispielsweise in den folgenden Bräuchen der Shammar, eines arabischen Stammes. Layard schreibt:

Wenn bei den Shammar ein Mann das Ende einer Schnur oder eines Fadens ergreifen kann, dessen anderes Ende von seinem Feind gehalten wird, wird er sofort dessen Dakheel. Berührt er die Zeltplane oder kann er sogar seine Keule in deren Richtung werfen, wird er zum Dakheel ihres Besitzers. Kann er einen Mann anspucken oder einen Gegenstand, der diesem gehört, mit den Zähnen berühren, gilt er als „Dakhal“ – es sei denn natürlich, es handelt sich um einen Dieb, der auf frischer Tat ertappt wurde. Die Shammars plündern niemals eine Karawane in Sichtweite ihres Lagers, denn solange ein Fremder ihre Zelte sehen kann, betrachten sie ihn als ihren „Dakheel“.

Hier gilt schon der bloße Anblick als Kontakt. Riten dieser Art spielen eine wichtige Rolle bei den Zeremonien des Asylrechts. Schon die bloße Aussprache eines Wortes oder einer Formel wie des muslimischen „Salaam“ bewirkt ebenfalls die Schaffung einer zumindest vorübergehenden Bindung; deshalb suchen Muslime nach allen möglichen Wegen, um es zu vermeiden, einem Christen den „Salaam“ zu geben.

Die verschiedenen Formen der Begrüßung fallen ebenfalls in die Kategorie der Eingliederungsriten; sie variieren je nachdem, inwieweit der Ankommende den Bewohnern des Hauses oder denjenigen, denen er begegnet, fremd ist. Die verschiedenen Begrüßungsformen der Christen, die in slawischen Ländern noch in archaischer Form anzutreffen sind, erneuern jedes Mal das mystische Band, das durch die Zugehörigkeit zur selben Religion entsteht, ebenso wie der Salaam unter den Muslimen. Die Lektüre mehrerer detaillierter Beschreibungen wird zeigen, dass diese Begrüßungen bei halbzivilisierten Völkern folgende Wirkungen haben: (1) Im Falle von Verwandten, Nachbarn oder Angehörigen desselben Stammes kommt es zu einer Erneuerung und Stärkung der Zugehörigkeit zu einer einzigen, mehr oder weniger begrenzten Gruppe. (2) Im Falle eines Fremden wird dieser zunächst in eine begrenzte Gruppe eingeführt und dann, sofern er dies wünscht, in andere begrenzte Gruppen und zugleich in die Gesellschaft insgesamt. Auch hier reichen sich die Menschen die Hände oder reiben die Nasen aneinander, grenzen sich durch das Ausziehen von Schuhen, Mantel oder Kopfbedeckung von der Außenwelt ab, vereinen sich durch

gemeinsames Essen oder Trinken oder vollziehen vorgeschriebene Riten vor Hausgöttern und dergleichen. Kurz gesagt: Ein Mensch identifiziert sich auf die eine oder andere Weise mit denen, denen er begegnet, und sei es auch nur für den Augenblick. Bei den Ainu beispielsweise ist eine Begrüßung ihrem Wesen nach ein religiöser Akt. Die gleichen rituellen Abläufe finden sich im gegenseitigen Besuch, der als Austausch im Grunde ebenfalls den Wert einer Bindung hat; bei den Australiern beispielsweise ist dies ein stammübergreifender Brauch.

Zu den direkten, auf Ansteckung basierenden Eingliederungsriten gehören eine Reihe sexueller Riten, wie zum Beispiel der Frauentausch. Ist der Ritus einseitig, wird eine Frau ausgeliehen (eine Ehefrau, Tochter, Schwester, Verwandte, die Ehefrau des Gastgebers oder eine Frau derselben Klasse oder desselben Stammes wie der Gastgeber). Obwohl in manchen Fällen der Zweck dieser Ausleihe darin besteht, begabtere und mächtigere Kinder zu zeugen (aufgrund des allen Fremden innewohnenden Manas), zielt der Ritus in der Regel eindeutig darauf ab, den Fremden in eine mehr oder weniger geschlossene Gruppe zu integrieren, der die ihm ausgeliehene Frau angehört. Tatsächlich entspricht die Ausleihe einem gemeinsamen Mahl. Bei den Zentralaustraliern werden ein Mann und eine Frau oder zwei Männer und zwei Frauen als Boten entsandt. Als Zeichen ihrer Mission bringen sie Bündel mit Kakadu-Federn und Knochen für die Nase mit (die in das durchbohrte Nasenseptum eingesetzt werden sollen). Wenn die Boten und die Männer des Lagers die anstehende Angelegenheit besprochen haben, führen die Ersteren die beiden Frauen ein Stück vom Lager weg und ziehen sich zurück. Wenn die Männer der besuchten Gruppe die Verhandlungen akzeptieren, haben sie alle Geschlechtsverkehr mit den Frauen; wenn nicht, schließen sie sich ihnen nicht an.

Wenn sich eine Gruppe von Kriegern auf einem Rachefeldzug einem Lager nähert, mit der Absicht, einen Bewohner zu töten, werden ihnen ebenfalls Frauen angeboten. Wenn sie Geschlechtsverkehr mit diesen Frauen haben, ist der Streit beendet, da die Annahme der Frauen ein Zeichen der Freundschaft ist; die Frauen anzunehmen und die Vendetta fortzusetzen, würde einen schwerwiegenden Verstoß gegen die zwischenstammlichen Bräuche darstellen. In beiden Fällen ist der Geschlechtsverkehr eindeutig ein Akt der Vereinigung und Identifikation. Seine Bedeutung stimmt mit den von mir an anderer Stelle angeführten Fakten überein, die zeigen, dass bei den / Zentralaustraliern der Geschlechtsakt der Magie untergeordnet ist und kein Fruchtbarkeitsritus darstellt. Die Eingliederung in eine religiös geeinte Gruppe kann auch durch heilige Prostituierte vermittelt werden, und dort, wo diese ausdrücklich für Fremde reserviert sind, könnte diese Rolle ihre Anwesenheit erklären. Der Begriff „Fremde“ kann hier in einem weiteren Sinne als Äquivalent für „Nicht-Eingeweihte“ oder „diejenigen, die keine Anhänger insbesondere jener Gottheit sind, der die Prostituierten angehören“

verstanden werden.

Es wäre interessant, die Regeln herauszuarbeiten, die offenbar häufig das Protokoll für die Aufnahme eines Fremden bestimmen. So wird der Fremde oft in einem „Gemeinschaftshaus“ (wie beispielsweise der Lapa in Madagaskar) untergebracht, das je nach Volk ein „Haus der jungen Männer“, ein „Haus der erwachsenen Männer“ oder ein „Haus der Krieger“ sein kann. Er wird somit in die Gruppe eingegliedert, die seinem eigenen Charakter als aktiver und mächtiger Mann am ehesten entspricht, und nicht in die Gesellschaft im Allgemeinen. Eine solche Gastfreundschaft verleiht dem Fremden eine Reihe militärischer, sexueller und politischer Rechte; es handelt sich um einen weit verbreiteten Brauch, insbesondere in Indonesien, Polynesien und bestimmten Teilen Afrikas. In anderen Regionen dieses Kontinents wird dem Fremden seine Unterkunft von einer heiligen Persönlichkeit wie dem Häuptling oder König zugewiesen. Wenn der alte Aufnahmeritus durch die orientalische Karawanserei und verschiedene Arten von Tributen ersetzt wird, tritt die Aufnahme von Fremden in eine rein wirtschaftliche Phase ein.

Bislang haben wir den Fremden nur aus der Perspektive jener Individuen oder Gruppen betrachtet, mit denen er in Kontakt kommt. Doch in der Regel hat auch er eine Heimat, und es wäre überraschend, wenn er diese verlassen könnte, ohne Zeremonien durchzuführen, die das Gegenteil der soeben erörterten Aufnahmeriten darstellen. Wenn zudem ein Mann fern der Heimat von einer Gruppe aufgenommen wird, bei der er sich aufhält, sollte er theoretisch beim Verlassen dieser Gruppe Trennungsriten durchlaufen – und tatsächlich besteht ein perfektes Gleichgewicht zwischen Ankunftsriten und den entsprechenden Abschiedsriten, zu denen Besuche, ein letzter Austausch von Geschenken, ein gemeinsames Mahl, ein letzter Trank, Glückwünsche, Begleitung auf dem Weg und manchmal sogar Opfer gehören. In den Berichten von Entdeckern werden im Allgemeinen Bräuche wie die folgenden erwähnt:

Insbesondere bei den Muslimen umfasst die Religion zahlreiche Vorschriften, die das Reisen betreffen. Die Bücher der Hadithe und des Adab widmen den Reisenden ein ganzes Kapitel.... In Nordafrika wird Wasser unter die Füße des Abreisenden geschüttet. Als wir 1902 Mogador für einen Ausflug ins Landesinnere verließen, kam ein Familienmitglied eines meiner muslimischen Begleiter im Moment unserer Abreise aus seinem Haus und schüttete einen Eimer Wasser unter die Hufe des Pferdes meines Begleiters.

Vielleicht handelt es sich hierbei um einen „Reinigungsritus“ oder um einen Ritus, der „dazu dient, vergangene oder zukünftige Verhexungen zu brechen“, wie Doutte auf der Grundlage von Frazers Interpretationen behauptet; meiner Meinung nach ist es eher ein Abschiedsritus, bei dem der Reisende einen künstlichen Rubikon überschreitet. Abschiedsriten wurden in

China sehr ausgefeilt, um den Wechsel eines Mandarins in eine andere Provinz, die Abreise zu einer Reise und so weiter zu markieren. Mir scheint, dass alle Riten, die den Aufbruch zu einer Reise oder einer Expedition begleiten, darauf abzielen, den Bruch eher schrittweise als abrupt zu gestalten. Auch die Eingliederung erfolgt in der Regel schrittweise.

Was die Riten anlässlich der Rückkehr des Reisenden betrifft, so umfassen diese die Beseitigung der auf der Reise erworbenen Unreinheiten (Trennungsriten) sowie Riten der schrittweisen Wiedereingliederung, wie beispielsweise bestimmte Prüfungen und Riten des Geschlechtsverkehrs mit Tieren in Madagaskar. Solche Riten sind besonders dort verbreitet, wo Abwesenheiten – etwa des Ehemanns – regelmäßig vorkommen.

Die Abreise des Reisenden trennt ihn jedoch weder vollständig von der Gesellschaft, der er ursprünglich angehörte, noch von der, der er sich während seiner Reise anschließt. Daher verbieten besondere Verhaltensregeln für seine Familie während seiner Abwesenheit alle Handlungen, die ihm direkt (durch Telepathie) oder auf sympathische Weise schaden könnten. Daher ist es auch Brauch, dem Reisenden bei jeder Abreise ein Erkennungszeichen mitzugeben, wie etwa einen Stab, einen Brief oder im antiken Griechenland eine Tessera, wodurch er automatisch in andere Gruppen aufgenommen wird. Dies geschieht bei den Votyak, wenn ein Schamane oder „usto-tuno“ bei Krankheiten oder Tierepidemien herbeigerufen wird:

Er wird von weit her geholt, sodass er niemanden kennt. Er wird von Dorf zu Dorf gebracht, je nach Bedarf. Wenn er sein Zuhause verlässt, bittet er das Dorf, das ihn gerufen hat, um ein „Verpfändungszeichen“, bestehend aus einem Stück Holz, auf das der Oberhaupt jeder Familie sein Tamga (Clan- und Eigentumszeichen) eingraviert hat. Der „usto-tuno“ lässt dieses Stück Holz zu Hause zurück und räumt damit seiner Frau das Recht ein, die Rückführung ihres Mannes zu verlangen. Diese Formalität wird jedes Mal wiederholt, wenn der „usto-tuno“ in ein anderes Dorf aufbricht, und das Stück Holz mit der Tamga des nächsten Dorfes wird stets in die Hände der Hausherrin gelegt, bei der der „usto-tuno“ Abschied nimmt.

Auch die Reisen australischer Boten zwischen verschiedenen Clans und Stämmen sind eindeutig ritualisiert – ebenso wie die Verfahren, die im Mittelalter das Kommen und Gehen von Händlern in Europa und im Fernen Osten regelten.

Das für Zeremonien im Zusammenhang mit Fremden und Reisenden skizzierte Muster findet sich auch in Adoptionsritualen wieder. In Rom gehörten dazu die detestatio sacrorum, eine Reihe von Riten zur Loslösung von der Patrizierklasse, der Gens, dem Kult des früheren Haushalts und der früheren unmittelbaren Familie; sowie die transitio in sacra, eine Reihe von Riten zur Eingliederung in das neue Umfeld. Auch das chinesische Ritual beinhaltet die Loslösung von den Bindungen zum früheren Clan und zum

Hauskult zugunsten des neuen. Die bei der Adoption durchgeführten spezifischen Riten sind identisch mit denen, die für andere Fälle der Eingliederung erwähnt wurden. Dazu gehören der Austausch (von Blut, Geschenken usw.), das Zusammenbinden, das Verschleiern, das gemeinsame Sitzen, das tatsächliche oder simulierte Stillen, die simulierte Geburt und so weiter. Die Trennungsriten wurden weitaus seltener beobachtet, doch ist mir aufgefallen, dass es bei den Südslawen einen Trennungsritus für Personen gibt, die als verwandt gelten, weil sie im selben Monat geboren wurden.

Bei den Chamar, einer Kaste von Gerbern und Lederhandwerkern in Nordindien, versammeln sich im Falle einer Adoption alle Mitglieder des Clans, und die Eltern des Jungen sagen: „Du warst mein Sohn durch eine böse Tat (pap); nun bist du der Sohn von soundso durch eine tugendhafte Tat (dharm).“ Die Mitglieder des Clans besprengen das Kind mit Reis, und der Adoptivelternteil gibt allen Anwesenden ein zeremonielles Mahl. Bei einigen amerikanischen Indianern steht das Adoptionsritual im Zusammenhang mit Vorstellungen von Mana (Orenda, Manito usw.) und Reinkarnation. Die Namensgebung bildet einen wichtigen Teil ihrer Zeremonien, da der Name eines Individuums dessen Stellung in Bezug auf die verschiedenen Heirats- und Clan-Gruppen angibt. Darüber hinaus wird den Adoptierten eine fiktive Altersgruppe zugewiesen, selbst wenn es sich um eine Gruppe handelt (die Tuscaroras wurden „Kinder“ der Oneida ; die Delawares wurden von der Liga der Fünf Nationen als „Köche“ adoptiert und trugen daher Frauenkleidung und änderten ihre wirtschaftliche Tätigkeit).

Auch die Riten, die vollzogen werden, wenn eine Sklavin oder eine Bedienstete den Herrn wechselt, lassen sich als Übergangsriten erklären. Als Aufnahmeritual lässt sich der heftige Schlag mit einem Stock anführen, den eine Sklavin in Loango ihrem neuen, selbst gewählten Herrn versetzt; ein weiteres Beispiel ist die Zeremonie der Bambunda, die „Tombika“ (oder „Shimbika“) genannt wird. Die Statusänderung einer Sklavin, die dadurch herbeigeführt wird, dass sie ihrem Herrn ein Kind gebärt, wird durch Eingliederungsriten gekennzeichnet, die bisweilen an Hochzeitszeremonien erinnern; diese Riten stehen im Zusammenhang mit denen des Asylrechts. Zeremonien zum Wechsel des Clans, der Kaste oder des Stammes sowie Einbürgerungszeremonien umfassen ebenfalls Riten der Trennung, des Übergangs und der Eingliederung. Auf einige davon wird später noch ausführlich eingegangen.

Die Funktionsweise von Riten ist bei Gruppen dieselbe wie bei Einzelpersonen. Zu den Trennungsriten für Gruppen kann eine Kriegserklärung gezählt werden, sei es auf Stammes- oder auf Familienebene. Die europäischen und semitischen Riten der Blutrache sind wohlbekannt; daher möchte ich die australischen Riten erwähnen, die ebenfalls ausführlich beschrieben wurden. Die mit der Durchführung der Rache beauftragte Gruppe wird zunächst von der Gesellschaft abgesondert und erlangt eine eigene

Individualität; ihre Mitglieder kehren erst nach der Durchführung von Riten, die diese vorübergehende Individualität aufheben und sie wieder in die Gesellschaft integrieren, in die Gesellschaft zurück. Der Zweck der Blutrache besteht darin, eine soziale Einheit wiederherzustellen, deren ein Aspekt zerstört wurde; in diesem Sinne ähnelt sie bestimmten Formen der Adoption und weist eine Reihe von Gemeinsamkeiten mit Übergangsriten auf. Die am Ende einer Blutrache oder eines Krieges durchgeführten Zeremonien (Friedenszeremonien) sind identisch mit Riten der Freundschaft und der Aufnahme von Gruppen von Fremden.

Auch Riten der Vereinigung mit einem Gott oder einer Gruppe von Gottheiten sollten in diesem Kapitel erwähnt werden. Das jüdische Passahfest (das Wort selbst bedeutet „Übergang“) ist ein Übergangsritus, der durch einen Prozess der Konvergenz einerseits mit Zeremonien zum Wechsel der Jahreszeiten und andererseits mit einer Erinnerung an den Durchzug durch Babylon und die Rückkehr nach Jerusalem verbunden wurde.® Das Ritual dieses Festes umfasst daher in Kombination mehrere der in diesem Band untersuchten Arten von Übergangsriten. Die Zeremonien rund um Schwangerschaft und Geburt bilden im Allgemeinen ein Ganzes. Häufig trennen die ersten durchgeführten Riten die schwangere Frau von der Gesellschaft, von ihrer Familiengruppe und manchmal sogar von ihrem Geschlecht. Darauf folgen Riten, die sich auf die Schwangerschaft selbst beziehen, die eine Übergangsphase darstellt. Schließlich kommen die Riten der Geburt, die darauf abzielen, die Frau wieder in die Gruppen zu integrieren, denen sie zuvor angehörte, oder ihre neue Stellung in der Gesellschaft als Mutter zu festigen, insbesondere wenn sie ihr erstes Kind oder einen Sohn zur Welt gebracht hat.

Von all diesen Riten sind diejenigen der Abgrenzung während der Schwangerschaft und der Geburt am eingehendsten untersucht worden. Frazer und Crawley haben insbesondere auf die Bräuche der Abgeschiedenheit in speziellen Hütten oder in einem besonderen Teil des Hauses hingewiesen; auf die Tabus, die in erster Linie die Ernährung, den Luxus und die Sexualität betreffen; sowie auf die sogenannten Reinigungsriten, durch die in einigen Fällen Tabus aufgehoben und in anderen die Wiedereingliederung bewirkt werden kann. Es ist erwiesen, dass eine Frau zu Beginn der Schwangerschaft in einen Zustand der Isolation versetzt wird, entweder weil sie als unrein und gefährlich gilt oder weil ihre Schwangerschaft sie physiologisch und sozial in einen abnormalen Zustand versetzt. Nichts scheint natürlicher, als dass sie so behandelt wird, als wäre sie krank oder eine Fremde.

Schwangerschaftszeremonien umfassen, ebenso wie die der Geburt, eine Vielzahl von Riten – sympathischer oder ansteckender Art, direkter oder indirekter Art, dynamistischer oder animistischer Art –, deren Zweck darin besteht, die Entbindung zu erleichtern und Mutter und Kind (und manchmal auch den Vater, nahe Verwandte, die ganze Familie oder den gesamten Clan)

vor bösen Mächten zu schützen, die unpersönlich oder personifiziert sein können. Diese wurden wiederholt untersucht, zweifellos weil sie zugleich die zahlreichsten und auffälligsten sind. Es besteht keine Notwendigkeit, hier näher darauf einzugehen, und ich erwähne sie nur, um deutlich zu machen, dass ich nicht beabsichtige, sie alle in die Kategorie der Übergangsriten zusammenzufassen. Oft ist es schwierig, klar zu unterscheiden, ob eine bestimmte Zeremonie ein Übergangsritus, ein Schutzritus oder ein sympathischer Ritus (beispielsweise in Bezug auf Muttermale) ist.

Die Abfolge der Schwangerschafts- und Geburtsriten bei den Todas in Indien ist wie folgt: (1) Wenn eine Frau schwanger wird, ist es ihr verboten, die Dörfer oder die heiligen Stätten zu betreten. (2) Im fünften Monat findet eine Zeremonie statt, die „Wir verlassen das Dorf" genannt wird. Zu diesem Zeitpunkt muss die Frau in einer speziellen Hütte leben und wird rituell von der Milchwirtschaft getrennt, jenem heiligen Wirtschaftszweig, der das Herzstück des sozialen Lebens der Todas bildet. (3) Sie ruft zwei Gottheiten an: Pirn und Piri. (4) Sie verbrennt sich an jeder Hand an zwei Stellen. (5) Eine Zeremonie markiert das Verlassen der Hütte; die Frau trinkt heilige Milch. (6) Sie kehrt zurück, um bis zum siebten Monat in ihrem Zuhause zu leben. (7) Im siebten Monat wird durch die „Zeremonie von Pfeil und Bogen" ein sozialer Vater für das ungeborene Kind bestimmt (die Todas praktizieren Polyandrie). (8) Die Frau kehrt unter Durchführung der entsprechenden Riten in ihr Zuhause zurück. (Die letzten beiden Zeremonien finden nur während der ersten Schwangerschaft statt, oder wenn die Frau einen neuen Ehemann hat, oder wenn sie möchte, dass ihre zukünftigen Kinder einen anderen Vater haben als den, den sie zuvor gewählt hat.) (9) Die Frau bringt ihr Kind in ihrem Haus zur Welt, in Anwesenheit beliebiger Personen und ohne besondere Zeremonien. (10) Zwei oder drei Tage später ziehen Mutter und Kind in eine spezielle Hütte; die Riten, die beim Verlassen des Hauses, beim Verlassen der Hütte und bei der Rückkehr ins Haus vollzogen werden, sind dieselben wie bei der vorherigen Reise der Frau. (11) Während ihres Aufenthalts in der Hütte sind die Frau, ihr Ehemann und das Kind von der als „ichchil" bezeichneten Unreinheit befallen. (12) Es werden Zeremonien durchgeführt, um sie vor dem bösen Geist „keirt" zu schützen. Durch das Trinken von heiliger Milch kehren sie in den Alltag zurück.

Aus den detaillierten Beschreibungen dieser Riten durch Rivers geht hervor, dass sie eindeutig darauf abzielen, die Frau von ihrer Umgebung zu trennen, sie bei drei Gelegenheiten in einem relativ langen Übergangszustand zu halten und ihre Wiedereingliederung in ihre gewohnte Umgebung nur schrittweise zuzulassen (z. B. muss sie auf dem Weg von der Tabuhütte zu ihrem gewohnten Zuhause in zwei Zwischenhäusern wohnen).

Für Einzelheiten zu weiteren Trennungsmaßnahmen während der Schwangerschaft (Abgeschiedenheit, sexuelle und ernährungsbezogene Verbote, Einstellung der wirtschaftlichen Tätigkeit usw.) verweise ich den

Leser auf die Arbeit von Ploss, die zeigt, dass die Schwangerschaft eindeutig eine Übergangsphase ist. Sie ist in Phasen unterteilt, die den Monaten entsprechen, die als wichtig erachtet werden – in der Regel dem dritten, fünften, siebten, achten und neunten. Die Rückkehr zum normalen Leben erfolgt selten auf einen Schlag; auch sie vollzieht sich in Phasen, die an Initiationsschritte erinnern. Somit setzt sich die Übergangsphase der Mutter über den Moment der Entbindung hinaus fort, wobei ihre Dauer bei verschiedenen Völkern variiert. Die erste Übergangsphase der Kindheit, die im nächsten Kapitel behandelt wird, schließt sich an deren spätere Phasen an.

Zwei Berichte aus Nordamerika veranschaulichen diesen Punkt. Bei den Hopi von Oraibi (in Arizona) ist der Moment der Geburt für eine Frau heilig. In der Regel ist ihre Mutter während der Wehen anwesend, und die Frau bleibt zu Hause; doch weder ihre Mutter, noch ihr Ehemann, noch ihre Kinder, noch sonst jemand darf bei der Entbindung selbst anwesend sein. Ist das Kind zur Welt gekommen, kehrt ihre Mutter zurück, um gegebenenfalls beim Ausstoßen der Plazenta zu helfen und die Nabelschnur des Babys abzubinden. Dann legt ihre Mutter „auf ein altes Tablett die Plazenta, die Binden, den Sand von unter der Frau und den kleinen Besen und trägt alles zu einem der Plazenta-Hügel (kiwuchochmo), von denen es mehrere in unmittelbarer Nähe des Dorfes gibt“.

Zwanzig Tage lang unterliegt die junge Mutter Ernährungstabus, und wenn es ihre erste Schwangerschaft war, darf sie während dieser Zeit das Haus vor Sonnenuntergang nicht verlassen; hat sie jedoch bereits andere Kinder geboren, darf sie dies ab dem fünften Tag tun. Am fünften, zehnten und fünfzehnten Tag findet eine rituelle Waschung von Kopf und Körper sowohl der Mutter als auch des Kindes statt; am zwanzigsten Tag werden die Frau, ihr Kind, ihre Mutter, ihr Ehemann und andere Verwandte auf diese Weise gewaschen. An diesem Tag geben die Frauen des Clans dem Kind einen Namen, das daraufhin der Sonne dargebracht wird. Anschließend nehmen die gesamte Familie und die Frauen, die dem Kind den Namen gegeben haben, an einem Mahl teil, zu dem alle Bewohner des Pueblos von der Großmutter mütterlicherseits oder sogar von einem speziellen Ausrufer eingeladen werden. Von diesem Tag an verläuft im Haus für die Mutter, das Kind, die Familie und das Pueblo alles wieder wie gewohnt. Die Abfolge ist also: (1) Trennung, (2) eine Übergangsphase mit allmählicher Aufhebung der Barrieren und (3) Wiedereingliederung in den Alltag. Bei den Zeremonien der Muskwaki (allgemein bekannt als Fox) spielt auch die Geschlechtsgruppe eine Rolle; die schwangere Frau wird von den anderen Frauen getrennt und nach der Entbindung durch einen besonderen Ritus wieder in ihre Mitte integriert. Eine bestimmte Frau, die auch bei anderen Zeremonien eine wichtige Rolle spielt, fungiert als Vermittlerin. Die häufige Verwechslung von Übergangsriten mit Schutzriten könnte sehr wohl erklären, warum den ersteren nicht die Bedeutung beigemessen wurde, die ihnen zusteht. Die

meisten bulgarischen Riten dienen beispielsweise dazu, die Frau, den Fötus und später das Kind vor bösartigen Mächten zu schützen, ihre Gesundheit zu gewährleisten und so weiter. Dies ist tatsächlich bei allen Slawen und den meisten europäischen Völkern der Fall. Dennoch ermöglicht die detaillierte Beschreibung dieser Zeremonien durch Strausz, Riten der Trennung, des Übergangs und der Eingliederung herauszuarbeiten. Ich glaube, dass dies auf die hier angeführten Riten zutrifft, obwohl ich mir nicht sicher bin, ob meine Einordnung für alle zutreffend ist oder ob ich andere, die Übergangsriten darstellen, nicht ausgelassen habe.

Vom Ignatius-Tag bis zum Fest der Kalenden (Koliada) darf die werdende Mutter nach Einbruch der Dunkelheit weder ihre Haare waschen, noch ihre Kleidung reinigen, noch ihr Haar kämmen; im neunten Monat darf sie ihr Haus nicht verlassen. Eine ganze Woche lang darf sie die Kleidung, die sie zum Zeitpunkt der Entbindung trägt, nicht ausziehen. Ein Feuer wird bis zur Taufe am Brennen gehalten, und das Bett ist mit einem Seil umwickelt. Dann werden Kuchen gebacken; die junge Mutter muss das erste Stück essen und den Rest mit ihren Verwandten teilen, aber kein einziger Krümel darf das Haus verlassen. Die Verwandten bringen Geschenke mit und alle spucken auf Mutter und Kind (offensichtliche Riten der Eingliederung). Sie kommen die ganze erste Woche über zu Besuch. Am achten Tag findet die Taufe statt. Am fünfzehnten Tag backt die junge Mutter Kuchen und lädt ihre Nachbarn und die Frauen aus ihrem Bekanntenkreis zum Essen ein; alle bringen Mehl mit.

Vierzig Tage lang darf die junge Mutter weder ihr Haus noch ihren Hof verlassen, noch darf sie Geschlechtsverkehr mit ihrem Mann haben. Am vierzigsten Tag nimmt sie Silberstücke oder Nüsse, die beim ersten Bad des Kindes geweiht wurden, und begibt sich mit ihrem Kind, ihrem Ehemann und ihrer Mutter (oder einer alten Frau oder der Hebamme) zur Kirche, wo der Priester sie segnet; auf dem Rückweg betreten die Hebamme, die Mutter und das Kind drei Häuser, in denen ihnen Geschenke überreicht werden und das Kind mit Mehl bestreut wird. Am nächsten Morgen kommen alle Verwandten, um die junge Mutter zu besuchen; diese besprengt daraufhin alle Ecken des Hauses und des Hofes, in denen sie sich während der vierzig Tage aufgehalten hat, mit Weihwasser; danach nimmt das tägliche Leben wieder seinen gewohnten Lauf. Neben einer Wiedereingliederung in die Familie und die Geschlechtsgruppe findet hier eine Wiedereingliederung in das slawische „sosiedstvo“ oder die Nachbarschaft statt – eine begrenzte Gruppe, die für sich genommen eine Monografie verdient.

Bei den Kota in den Nilgiri-Hügeln sind die Phasen der Wiedereingliederung noch deutlicher zu erkennen. Eine Frau wird unmittelbar nach der Entbindung in eine sehr weit entfernte, eigens dafür vorgesehene Hütte gebracht, wo sie dreißig Tage verbleibt. Den folgenden Monat verbringt sie in einer anderen speziellen Hütte, den dritten in einer weiteren. Anschließend hält sie sich einige Zeit im Haus eines Verwandten auf,

während ihr Ehemann das Familienheim durch Besprengungen mit Wasser und Dung „reinigt“. Die Dauer dieser mehr oder weniger absoluten Trennung schwankt bei verschiedenen Völkern zwischen zwei und vierzig, fünfzig und, wie im angeführten Fall, hundert Tagen. Es ist offensichtlich, dass nicht die physiologische Erholung nach der Geburt im Vordergrund steht, sondern dass es vielmehr eine soziale Erholung nach der Geburt gibt, genauso wie es eine soziale Elternschaft gibt, die sich von der physischen Elternschaft unterscheidet, und eine soziale Ehe, die sich von der sexuellen Vereinigung unterscheidet. Wir werden sehen, dass es auch eine soziale Pubertät gibt, die nicht mit der körperlichen Pubertät zusammenfällt.

Diese soziale Erholung nach der Geburt fällt in unserer Gesellschaft tendenziell mit der körperlichen Erholung zusammen. Diese Tendenz lässt sich auch bei den anderen aufgeführten Institutionen beobachten und steht in direktem Zusammenhang mit dem Fortschritt im Wissen über die Naturgesetze. Unsere Zeremonie zu diesem Anlass ist als „Kirchgang der Frauen“ bekannt, und obwohl ihr Charakter eher weltlich als magisch-religiös ist, lässt sich leicht erkennen, was sie im Mittelalter gewesen sein muss – die Wiedereingliederung der Frau in ihre Familie, ihre Geschlechtsgruppe und ihre Gesellschaft.

Darüber hinaus werden alle Übergangsriten in Ausnahmefällen komplexer, insbesondere wenn die Mutter Zwillinge zur Welt gebracht hat. Bei den Basoko im Kongo muss die Mutter in ihrer Hütte bleiben, bis die beiden Kinder erwachsen sind; sie darf nur mit Mitgliedern ihrer Familie sprechen; nur ihre Mutter und ihr Vater haben das Recht, ihre Hütte zu betreten; jeder Fremde, der einen Fuß hineinsetzt, wird als Sklave verkauft; und sie muss in völliger Keuschheit leben. Die Zwillinge werden von anderen Kindern ferngehalten, und alle von ihnen benutzten Geschirrteile und sonstigen Utensilien gelten als tabu. Das Haus, in dem sie wohnen, ist durch zwei Pfosten gekennzeichnet, die zu beiden Seiten der Tür stehen und über denen ein Stück Segeltuch gespannt ist. Die Schwelle ist mit vielen kleinen Pfählen geschmückt, die in den Boden gerammt und weiß gestrichen sind. Dies sind die Riten der Trennung.

Die Übergangszeit dauert so lange, bis die Kinder älter als sechs Jahre sind. Dann folgt der Ritus der Wiedereingliederung: „Tagsüber standen zwei Frauen an der Tür des Hauses, deren Gesichter und Beine weiß bemalt waren – die eine war die Ärztin, die andere die Mutter. Die Feierlichkeiten begannen damit, dass sie die Straße entlangzogen, wobei die eine mit einem langsamen, gemessenen Rhythmus auf eine Trommel schlug und die andere sang. Das Tanzen, Singen und Trinken aller Dorfbewohner setzte dann die ganze Nacht über ein. Nach der Zeremonie durften sich die Zwillinge wie andere Kinder frei bewegen.“ Das rituelle Durchqueren des der gesamten Gemeinschaft gehörenden Gebiets und das gemeinsame Essen stellen bekannte Formen der Eingliederung dar, deren soziale Bedeutung klar ist.

In ihren Bestandteilen sind die Riten rund um Schwangerschaft und Geburt in vielerlei Hinsicht analog zu denen, die in den vorangegangenen Kapiteln behandelt wurden, sowie zu anderen, die noch folgen werden. Sie umfassen das Überqueren von etwas, gemeinsame Gebete und Opfergaben und so weiter. Man beachte die Rolle der Vermittler. Hier, wie auch bei anderen Zeremonien, sollen sie nicht nur eine Unreinheit neutralisieren oder Zauberei auf sich ziehen, sondern als tatsächliche Brücken, Ketten oder Verbindungen dienen – kurz gesagt, den Zustandswechsel ohne gewaltsame soziale Umbrüche oder ein abruptes Ende des individuellen und kollektiven Lebens erleichtern.

Die erste Geburt hat eine beträchtliche gesellschaftliche Bedeutung, die bei verschiedenen Völkern unterschiedlich zum Ausdruck kommt. Manchmal, wie bei den Bontok-Igorot auf den Philippinen und an anderen Orten, darf ein Mädchen erst heiraten, wenn sie ein Kind geboren und damit bewiesen hat, dass sie fortpflanzungsfähig ist. Bei Völkern, die eine Ehe erst nach der Geburt eines Kindes als gültig ansehen, bilden die Riten der Schwangerschaft und Geburt die letzten Handlungen der Hochzeitszeremonie (wie es bei den Todas der Fall ist), und die Übergangszeit der Frau erstreckt sich vom Beginn ihrer Verlobung bis zur Geburt ihres ersten Kindes. Mutter zu werden erhöht ihre moralische und soziale Stellung; statt nur eine Frau zu sein, ist sie nun eine Matrone; statt eine Sklavin oder Konkubine zu sein, ist sie den freien Frauen und rechtmäßigen Ehefrauen gleichgestellt.

In solchen Fällen führen viele polygame Völker, darunter auch Muslime, Übergangsriten durch, um den Wechsel vom alten zum neuen Status zu markieren. Selbst bei Völkern, deren Bräuche eine Scheidung leicht machen, ist es unmöglich oder schwierig, sich von einer Frau scheiden zu lassen, die ein oder mehrere Kinder geboren hat. Daher müssen die Riten der Schwangerschaft und Geburt als von erheblicher individueller und gesellschaftlicher Bedeutung angesehen werden; Schutzriten oder solche, die die Geburt erleichtern sollen (oft vom Vater vollzogen), sowie solche, die mit einer Rollenübertragung einhergehen (Couvade und Pseudo-Couvade), sollten in eine Kategorie sekundärer Übergangsriten eingeordnet werden, da sie der zukünftigen Mutter und dem zukünftigen Vater den Eintritt in einen besonderen Bereich der Gesellschaft sichern – den wichtigsten von allen und den, der den dauerhaften Kern der Gesellschaft bildet.

Abschließend möchte ich auf ein besonderes rituelles Ereignis bei den Ngente hinweisen, einem Lushae-Stamm in Assam, der jeden Herbst ein dreitägiges Fest zu Ehren aller in diesem Jahr geborenen Kinder abhält. Während der ersten beiden Tage sitzen alle Erwachsenen beisammen, essen und trinken, doch am dritten Tag ziehen die Männer, verkleidet als Frauen oder als Poi (eine benachbarte Gruppe), von Haus zu Haus und besuchen alle Mütter des Jahres, die ihnen etwas zu trinken und kleine Geschenke geben, wofür sie im Gegenzug tanzen. Dieses Fest verläuft genau parallel zu den

jährlichen Totenfesten und stellt ein interessantes Beispiel für Fruchtbarkeitsrituale dar, die nicht nur von einer begrenzten Familie, sondern von der gesamten Gesellschaft gefeiert werden.

Geburt und Kindheit

Einige der im vorangegangenen Kapitel behandelten Riten beziehen sich nicht nur auf die Mutter, sondern auch auf das Kind. Bei Völkern, die die schwangere Frau als unrein betrachten, wird diese Unreinheit gewöhnlich auf das Kind übertragen, das folglich bestimmten Tabus unterliegt und dessen erste Übergangsphase mit dem letzten Übergang der Mutter zusammenfällt, der ihrer sozialen Rückkehr nach der Geburt vorausgeht. Die verschiedenen Schutzriten gegen den bösen Blick, Infektionen, Krankheiten, alle Arten böser Geister und so weiter dienen gleichzeitig Mutter und Kind; soweit sie sich speziell auf das Kind beziehen, unterscheiden sie sich nicht wesentlich von anderen Praktiken derselben Art.

Zeremonien für das Neugeborene beinhalten wiederum eine Abfolge von Riten der Trennung, des Übergangs und der Eingliederung. Eine von Doutte bei den Rahuna in Marokko angetroffene Ansicht – die möglicherweise weiter verbreitet ist, als es auf den ersten Blick erscheint – liefert eine zufriedenstellende Erklärung für bestimmte Praktiken. Das Neugeborene gilt nicht nur als „heilig“, sondern man glaubt auch, dass „es erst geboren werden kann, nachdem es die Gunst aller Anwesenden erlangt hat“. Diese Aussage drückt eine defensive Haltung aus, wie sie die Gruppe gegenüber einem Fremden einnimmt.

Und ebenso wie ein Fremder muss das Kind zunächst von seiner bisherigen Umgebung getrennt werden, die schlichtweg seine Mutter sein kann. Ich denke, diese Notwendigkeit erklärt, warum ein Kind in den ersten Tagen in die Obhut einer anderen Frau gegeben wird – ein Brauch, der in keinem Zusammenhang mit der Zeit steht, die für das Einsetzen der Milchproduktion benötigt wird. Die wesentliche Trennung kommt im Durchtrennen der Nabelschnur (mit einem Messer aus Holz oder Stein usw.) und in den Riten zum Ausdruck, die mit dem Teil verbunden sind, der nach einer variablen Anzahl von Tagen von selbst trocknet und abfällt.

Manchmal gehören die zum Durchtrennen der Nabelschnur verwendeten Instrumente zu einer Werkzeugklasse, die für Tätigkeiten des einen oder anderen Geschlechts bestimmt ist. Im Punjab wird die Nabelschnur, wenn es sich um einen Jungen handelt, mit einem Messer oder einem „Janiu“ durchtrennt, das einem alten Mann der Familie gehört; bei den Oraibi-Hopi in Arizona erfolgt dies mit einem Pfeil. Ist das Kind ein Mädchen, verwenden die Punjabi eine Spindel, während die Hopi einen Stab zum Aufschichten von Getreide in Krügen benutzen. Durch die Wahl der Instrumente legen diese Völker das Geschlecht des Kindes endgültig fest, und dasselbe gilt auch in Samoa. Das Durchtrennen der Nabelschnur scheint oft Anlass für Familienfeste und Feierlichkeiten zu sein, und in diesen Fällen ist die

Bedeutung des Ritus eindeutig sowohl kollektiver als auch individueller Natur.

Mit der Nabelschnur selbst wird auf vielfältige Weise umgegangen: Manchmal bewahrt das Kind sie vollständig auf, zusammen mit seinen Haaren oder seinen Nagelschnipseln, um eine Schwächung seiner Persönlichkeit zu verhindern oder um sicherzustellen, dass diese Abfälle nicht in die Hände einer anderen Person gelangen. Manchmal wird sie jedoch einem Verwandten zur Aufbewahrung anvertraut, entweder um die Persönlichkeit des Kindes zu schützen (gemäß dem Glauben an eine äußere Seele) oder um die Beziehung zwischen dem Kind und seiner Familie aufrechtzuerhalten, die durch den Bewahrer der Nabelschnur repräsentiert wird. In anderen Fällen wird die Nabelschnur an einem weit entfernten, vor allen verborgenen Ort begraben, unter der Türschwelle oder im Zimmer. In den letztgenannten Praktiken neige ich dazu, direkte Riten der Eingliederung in die Sippe zu sehen. Die Behandlung der Plazenta und der Vorhaut nach der Beschneidung ist ähnlich, wenn auch von Volk zu Volk unterschiedlich. Jeder der beiden Eingriffe markiert eine Trennung, die durch zumindest vorübergehende Vorsichtsmaßnahmen ausgeglichen werden muss.

Von der englischen und der deutschen Schule wurde darauf hingewiesen, dass einige der durchgeführten Riten sympathischer Natur sind und das Kind auf eine bessere Nutzung seiner Gliedmaßen, seiner Kraft und seiner Fähigkeiten vorbereiten. Andere hingegen sind eindeutig Riten der Trennung von der asexuellen Welt oder von der der menschlichen Gesellschaft vorausgehenden Welt sowie Riten der Eingliederung in die Gesellschaft der Geschlechter und in die Kern- oder Großfamilie, den Clan oder den Stamm. Zwar dienen Riten wie das erste Bad, das Waschen des Kopfes und das Einreiben des Kindes hygienischen Zwecken, doch scheinen sie zugleich Reinigungsriten zu sein, die in die Kategorie der Riten der Trennung von der Mutter fallen. Dazu gehören auch die Riten, bei denen das Kind unter etwas hindurch, darüber hinweg oder „ “ geführt wird, sowie das Aufsetzen des Kindes auf den Boden, obwohl Dieterich Letzteres als Ritus der Eingliederung in Mutter Erde betrachtete.

Einige der von Dieterich erwähnten Riten beziehen sich zwar tatsächlich auf die Erde selbst, sind aber dennoch Riten der Trennung. Daher sollte der Ausdruck „kourotrophos“ wörtlich genommen werden; die Erde ist die Heimat der Kinder, bevor sie geboren werden – nicht symbolisch als Mutter, sondern physisch, so wie sie die Heimat der Toten ist. Daher gibt es gewisse Ähnlichkeiten in den Details bestimmter Geburts- und Bestattungsriten. Stirbt ein Kind, bevor der Ritus seiner Eingliederung in die Welt vollzogen wurde, und wird es daher begraben statt eingeäschert, geschieht dies meiner Meinung nach, um es an seinen Ursprungsort zurückzuführen. Dieterich hat deutsche Glaubensvorstellungen angeführt (und identische gibt es in Australien und Afrika), wonach die noch zu gebenden Seelen (wobei das Wort „Seele“ im

weitesten Sinne zu verstehen ist) unter der Erde oder in Felsen leben. Verschiedene Völker glauben auch, dass die Seelen in Bäumen, Sträuchern, Blumen oder Gemüse, im Wald und so weiter leben. Die Vorstellung, dass die ungeborenen Kinder zunächst in Brunnen, Quellen, Seen und fließendem Wasser leben, ist ebenfalls weit verbreitet. Daher betrachte ich alle Riten, die dazu dienen, dem Kind den Eintritt in die liminale (Übergangs-)Phase zu erleichtern, als Übergangsriten. Diese Phase dauert je nach Volk zwischen zwei und mehr als vierzig Tagen.

Wo der Glaube an Seelenwanderung und Reinkarnation vorherrscht, sind die Riten, deren Zweck die Trennung des Neugeborenen von der Welt der Toten und seine Eingliederung in die Gemeinschaft der Lebenden oder in eine begrenzte Gruppe von ihnen ist, stärker systematisiert als anderswo. Dies ist bei den Arunta, den Kaitish, den Warramunga und anderen Gruppen in Zentralaustralien der Fall. Bei den Tshi am Golf von Guinea werden einem Neugeborenen verschiedene Gegenstände gezeigt, die verstorbenen Familienmitgliedern gehörten; seine Wahl unter diesen identifiziert ihn mit einem seiner Vorfahren, und dieser Ritus reicht aus, um ihn in die Familie aufzunehmen.

Die Vorstellung von Reinkarnation geht meist mit einer Reihe anderer Glaubensvorstellungen einher. Die Ainu begründen die Übergangszeit, in der Mutter, Vater und Kind in den ersten Tagen nach der Geburt untergebracht werden, wie folgt: Die Mutter gibt dem Kind seinen Körper und der Vater seine Seele, doch dies geschieht nur allmählich; der Körper wird während der Schwangerschaft erworben, und die Seele entsteht in den zwölf Tagen nach der Geburt, von denen der Vater die ersten sechs in der Hütte eines Freundes und den Rest in seiner eigenen Hütte verbringt; erst am zwölften Tag ist das Kind ein vollständiges und eigenständiges Individuum. Dies mag eine nachträgliche Erklärung sein, aber es könnte auch sein – und das erscheint mir wahrscheinlicher –, dass eine Reihe von Riten der Abgeschiedenheit und des Schutzes des Neugeborenen auf der Vorstellung beruhen, dass es mehrere Tage des wirklichen Lebens braucht, bis das Kind zu einem Individuum wird.

Riten, bei denen etwas abgeschnitten wird – insbesondere der erste Haarschnitt, die Kopfrasur und der Ritus des ersten Anziehens –, sind im Allgemeinen Riten der Trennung. Die Namensgebung, das rituelle Stillen, der erste Zahn, die Taufe und so weiter sind Riten der Eingliederung, die laut den Yao in Ostafrika „das Kind in die Welt einführen“ oder, wie die Dyaks von Bakarang (Britisch-Nordborneo) sagen, „das Kind in die Welt entlassen“, wie ein Boot auf das Wasser.

Ein Beispiel für einen Trennungsritus in der Kindheit ist der folgende hinduistische Brauch. Es wird eine Hymne rezitiert, und am Ende wird dem Kind ein Talisman aus Putudru (einer Art harzhaltigem Holz) mit den Worten angeheftet: „Nimm diesen Zauber der Unsterblichkeit in Besitz … Ich

schenke dir Atem und Leben; gehe nicht in die dunklen Schatten; bleibe in Sicherheit; gehe vor dir hin zum Licht der Lebenden“, usw. Dieser Ritus wird am zehnten Tag vollzogen, dem letzten Tag des Wochenbetts der Mutter. Dem Kind werden zwei Namen gegeben: ein gewöhnlicher, der es in die Gemeinschaft der Lebenden einbindet, und ein weiterer, der möglicherweise nur seiner Familie bekannt ist. Am dritten Tag des dritten Monats stellt der Vater das Kind in einem Ritus, den ich als kosmische Eingliederung betrachte, dem Mond vor. Der erste Ausflug (im vierten Monat) und die erste feste Nahrung (im sechsten Monat) werden ebenfalls von Zeremonien begleitet. Im dritten Lebensjahr findet die Zeremonie des ersten Haarschnitts statt; da jede Familie eine bestimmte Frisur hat, an der ihre Mitglieder erkannt werden und die dem Kind auferlegt wird, ist dieser Ritus – dem Wesen nach ein Ritus der Trennung – zugleich ein Ritus der Eingliederung in die Familiengruppe. Die Kindheit dauert bis zur Durchführung der wichtigen Zeremonie (im achten, zehnten oder zwölften Lebensjahr), die als „Schulbeginn“ bezeichnet wird; diese markiert den Beginn der Adoleszenz.

Im modernen Punjab dauert die Übergangszeit (Zeit der Unreinheit) für Mutter und Kind bei den Brahmanen zehn Tage, bei den Kshatriyas zwölf, bei den Vaisyas fünfzehn und bei den Sudras dreißig – wobei sich die Dauer mit abnehmender Reinheit der Kaste verlängert. Die häusliche Ruhezeit dauert jedoch vierzig Tage, in denen die Frau und das Kind eine Reihe von Zeremonien durchlaufen – wobei das Bad die wichtigste ist –, deren Zweck eindeutig die schrittweise Wiedereingliederung der Mutter in ihre Familie, ihre Geschlechtsgruppe und die Gesellschaft ist. Das Kind wird in die Familie aufgenommen, indem es einen Namen erhält, seine Ohren durchstochen werden und ihm im Alter von eineinviertel bis vier Jahren zum ersten Mal die Haare geschnitten werden. Der Ritus des „Ajija“ bei den punjabischen Muslimen ist hinduistischen Einflüssen unterworfen, scheint jedoch als Ritus der Aufnahme in die Gemeinschaft der Gläubigen eine größere Bedeutung zu haben als im übrigen Islam.

Die Kindheitszeremonien in Minhow lassen sich wie folgt skizzieren: Chinesische Kinder beider Geschlechter stehen bis zum Alter von sechzehn Jahren unter dem besonderen Schutz einer Gottheit namens „Mutter“, und die Zeremonien sind für Jungen und Mädchen identisch, auch wenn Mädchen gesellschaftlich weniger hoch angesehen sind als Jungen. Am dritten Tag nach der Geburt wird das Kind zum ersten Mal gewaschen; der „Mutter“ werden Opfer dargebracht; Verwandten und Freunden werden Speisen und Geschenke geschickt. Nach dem Bad folgt die Zeremonie, bei der die Handgelenke des Kindes mit einer roten Baumwollschnur umwickelt werden, an der alte Münzen und silberne Miniaturspielzeuge hängen; die Schnur ist zwei Fuß lang, und die Armbänder können etwa einen Fuß voneinander entfernt getragen werden. Sie werden am vierzehnten Tag entfernt und manchmal durch zwei Armbänder aus roter Schnur ersetzt, die mehrere

Monate oder ein Jahr lang getragen werden. Die chinesische Erklärung lautet, dass dieser Ritus die Kinder gehorsam macht. Ebenfalls am dritten Tag wird ein Zeichen an die Tür des Zimmers gehängt, das ungünstige Einflüsse abwehren soll; von Personen, die der Familie nicht sehr nahe stehen, wird dies als Bitte verstanden, das Zimmer nicht zu betreten. Dieses Zeichen besteht aus zwei chinesischen Schriftzeichen auf einem Stück rotem Papier und einem Bündel:

Dieses Päckchen enthält zwei Früchte einer bestimmten Art, die voller Samen sind und zur Herstellung eines Waschmittels verwendet werden, das ähnlich wie Seife beim Waschen eingesetzt wird, etwas Mark einer Binsenart, das zum Dochtziehen dient, zwei Essstäbchen, eine oder zwei Zwiebeln, zwei Stückchen Holzkohle, etwas Katzenhaar und etwas Hundehaar. Eine Hose des Vaters des Kindes wird so über den Bettrahmen gehängt, dass der Bund nach unten hängt bzw. tiefer liegt als die Hosenbeine. Auf die Hose wird ein Stück rotes Papier geklebt, auf dem vier Wörter stehen, die andeuten, dass alle ungünstigen Einflüsse auf die Hose übergehen sollen, anstatt das Kind zu beeinträchtigen. Die Haare in dem Päckchen, das an der Außenseite der Schlafzimmertür angebracht wird, sollen verhindern, dass Geräusche, die Hunde und Katzen in der Umgebung elf Tage lang verursachen könnten, das Kind erschrecken. Die Kohle soll dazu beitragen, dass es robust und kräftig wird. Die Zwiebeln sollen dafür sorgen, dass es schlagfertig und intelligent wird. Das Mark soll dazu beitragen, dass es im Leben Glück hat oder erfolgreich ist. Die beiden Früchte sollen ihm helfen, rein und ordentlich zu sein.

Am vierzehnten Tag werden das Bündel und die Hose entfernt, und der „Mutter“ wird gedankt. Am Ende des Monats verlassen Mutter und Kind zum ersten Mal das Zimmer, und der Friseur oder ein Familienmitglied rasiert dem Kind vor der „Mutter“ oder den Ahnentafeln zum ersten Mal den Kopf.

Alle Verwandten und Freunde werden zu einem Festmahl eingeladen, und sie bringen Geschenke mit (in der Regel zwanzig bemalte Enteneier und süße Kuchen – beide mit Blumenmotiven verziert – sowie Gegenstände, die Glück verheißen; weiße Malereien sind verboten, da Weiß die Farbe der Trauer ist). Die Großmutter mütterlicherseits spielt eine wichtige Rolle. Im zweiten und dritten Monat überreichen die Eltern ihren Freunden und Verwandten Geschenke (runde Kekse) als Gegenleistung für die Geschenke, die sie bei der Entbindung und am Ende des ersten Monats erhalten haben. Im vierten Monat wird der „Mutter“ in Form von Geschenken gedankt, die von der Großmutter mütterlicherseits mitgebracht oder geschickt werden; Familie und Gäste nehmen gemeinsam eine Mahlzeit ein; anschließend wird das Kind zum ersten Mal feierlich auf einen Stuhl gesetzt und erhält zum ersten Mal feste Nahrung.

Am Ende des Jahres wird der „Mutter“ eine Opfergabe dargebracht, bestehend aus Geschenken, die von der Großmutter mütterlicherseits

geschickt wurden, die theoretisch alle Kosten der Feier übernimmt; es findet ein Familienessen statt; dem Kind werden mehrere Spielzeuge vorgelegt, die Werkzeuge verschiedener Berufe darstellen, und dasjenige, das es als Erstes in die Hand nimmt, gilt als Hinweis auf seinen zukünftigen Charakter, seinen Beruf und seinen sozialen Status. Das Kind nimmt aktiv an allen Riten teil, die vor der „Mutter“ oder den Ahnentafeln vollzogen werden – es wird dazu angehalten, seine Hände zu bewegen usw. An jedem Geburtstag bis zum sechzehnten, an dem die Zeremonie des „Abschieds von der Kindheit“ vollzogen wird, wird den Ahnentafeln und der „Mutter“ Dank dargebracht. Wenn das Kind anfängt zu laufen, nähert sich ihm ein Familienmitglied von hinten mit einem großen Küchenmesser und tut so, als würde es etwas zwischen seinen Beinen durchschneiden; dies ist die Zeremonie des „Durchschneidens der Fußbänder“, um das Laufenlernen zu erleichtern.

Bis zur Zeremonie des „Abschieds von der Kindheit“ findet der Ritus des „Durchschreitens der Tür“ jedes Jahr oder alle zwei bis drei Jahre statt; im Krankheitsfall mehrmals im Jahr oder sogar einmal im Monat, wobei die Häufigkeit von Familie zu Familie variiert. Am Morgen werden mehrere taoistische Priester herbeigerufen; sie errichten einen Altar, indem sie mehrere Tische übereinanderstapeln, und stellen darauf Teller mit verschiedenen Speisen, Kerzenleuchter, Götterbilder und dergleichen. Mit Musik und entsprechenden Anrufungen laden sie die Gottheiten, insbesondere die „Mutter“ und die Göttinnen, die die Beschützerinnen der Kinder sind, ein, zu kommen und von den Opfergaben zu kosten. Im vorderen Teil des Raumes, der als „vor dem Himmel“ bezeichnet wird, stellen sie einen Tisch mit Tellern usw. sowie sieben Reisstapel auf, die den Großen Bären (Ursa Major) darstellen; sie zünden die Lichter an und vollziehen den üblichen Ritus der „Verehrung des Maßes“. Gegen Abend wird in der Mitte des Raumes ein Tor errichtet. Es besteht aus Bambus, der mit rotem und weißem Papier bedeckt ist, und ist sieben Fuß hoch sowie zweieinhalb bis drei Fuß breit. Die Möbel sind so im Raum angeordnet, dass man sich frei bewegen kann, ohne auf seinen eigenen Spuren zurückgehen zu müssen.

Mit einer Glocke und einem mit Glöckchen verzierten Schwert in der einen Hand und einem Horn in der anderen spricht ein Priester Beschwörungsformeln. Er verkörpert die „Mutter“, die dabei ist, böse Mächte von den Kindern zu vertreiben. Der Familienvater versammelt alle Kinder um sich und trägt dabei ein Kind auf dem Arm, das noch nicht laufen kann oder krank ist. Jedes der anderen Kinder hält eine brennende Kerze in der Hand. Der Priester bläst in sein Horn, schreitet langsam unter der Tür hindurch und wird nacheinander vom Vater und den Kindern gefolgt. Die anderen Priester schlagen die heiligen Trommeln und so weiter. Der Priester, der die Prozession anführt, schwingt sein Schwert oder eine Peitsche und tut so, als würde er auf etwas Unsichtbares einschlagen. Dann wird die Tür nacheinander in die vier Ecken des Raumes getragen, und die Prozession zieht

auf dieselbe Weise hindurch, um schließlich wieder in die Mitte zurückzukehren. Die Tür wird daraufhin zerstört, und die Teile werden im Hof oder auf der Straße verbrannt. Bei jeder Zeremonie wird eine kleine Holzstatue angefertigt, die das Kind darstellt, zu dessen Wohle die Zeremonie abgehalten wird; diese Statue wird aufbewahrt, bis das Kind sechzehn Jahre alt ist, und wird gewöhnlich neben dem Bildnis der „Mutter“ im Schlafzimmer aufgestellt. Stirbt das Kind, bevor es das sechzehnte Lebensjahr erreicht hat, wird die Statue mit ihm begraben; ist es schwer krank, wird die Statue durch die Tür getragen. Das Kind, für das die Zeremonie abgehalten wird, die kranken Kinder sowie alle anderen Kinder des Haushalts – einschließlich Neffen und Nichten und anderer, die sich gerade dort aufhalten – müssen durch diese Tür gehen. 58 Es ist natürlich möglich, diese gesamte Zeremonie als eine Übertragung des Bösen zu interpretieren, einen Ritus, der in der Form eines „Durchgangs unter oder über etwas“ sehr weit verbreitet ist. Zudem ist der Ritus teilweise animistisch, wie fast der gesamte Taoismus. Das Objekt, unter dem die Kinder hindurchgehen, ist jedoch ein Tor, und wenn man die weit verbreitete Heiligkeit von Toren im gesamten Fernen Osten berücksichtigt (im Zusammenhang mit der zuvor erörterten Funktion afrikanischer Tore), scheint der Ritus für mich eine direkte Bedeutung zu haben: Die Kinder gelangen schrittweise aus einer gefährlichen Welt in eine günstige oder neutrale. Durch die Verlagerung der Türöffnung von der Mitte zu den vier Ecken und schließlich wieder zurück in die Mitte macht die sechsmalige Wiederholung der Zeremonie den gesamten Raum zu einer sicheren Umgebung für die Kinder. Diese Interpretation – dass ein Teil der Zeremonie ein Übergangsritus ist – wird durch die Tatsache bestätigt, dass der Ritus zum Zeitpunkt der „Reife“ der Kinder im Alter von sechzehn Jahren mit größerer Feierlichkeit wiederholt wird. Im Gegensatz dazu wird die Zeremonie der „Verehrung des Maßes“ (Waage) oder jener Sternbilder, die mit Leben und Tod in Verbindung stehen, für Kranke durchgeführt, unabhängig von deren Alter.

Lassen wir die Feierlichkeiten im Zusammenhang mit der Schule (Schulbeginn, Ehrung von Konfuzius, für Fortschritte im Studium usw.) einmal beiseite, so komme ich zur Zeremonie des „Abschieds von der Kindheit“. „Sie ähnelt stark dem Durchschreiten der Tür, ist jedoch eindrucksvoller und theatralischer. Man glaubt, dass ein Junge mit sechzehn die Kindheit hinter sich lässt, um in die Jugend einzutreten, und ein Mädchen zur Frau wird. Sobald die Zeremonie abgeschlossen ist, hat die ‚Mutter‘, die Göttin der Kinder, keine Obhut mehr über sie, und die Jugendlichen unterstehen fortan der Autorität der Götter im Allgemeinen. Deshalb wird die Zeremonie oft als ‚Dank an die Mutter‘ bezeichnet.“

Doolittle betont, dass das Alter von sechzehn Jahren tatsächlich den Beginn des „Alters der Reife“ darstellt, auch wenn die Zeremonie früher stattfinden kann, wenn das Kind bald heiraten soll, oder aufgrund von Armut

oder aus anderen Gründen verschoben wird. Der wesentliche Ritus ist nach wie vor das Durchschreiten der nachgebildeten Tür. Man kann entweder annehmen, dass die Kindheit als positive Eigenschaft (wie eine Krankheit) auf die Tür übertragen und mit ihr vernichtet wird, oder – und ich ziehe diese Interpretation vor –, dass die Tür die Grenze zwischen zwei Lebensphasen darstellt, sodass eine Person beim Durchschreiten unter ihr die Welt der Kindheit verlässt und in die der Adoleszenz eintritt. Die Zerstörung des im Ritus verwendeten Gegenstands lässt sich durch die in Australien, Südamerika und anderswo beobachtete Tatsache erklären, dass sakrale Gegenstände nur ein einziges Mal verwendet werden dürfen; sobald eine zeremonielle Phase beendet ist, müssen sie zerstört werden (was den Kerngedanken des Opfers ausmacht) oder beiseitegelegt werden, als seien sie ihrer Kräfte entleert, und für jede neue Phase muss es neue sakrale Gegenstände geben, wie beispielsweise neue Körperverzierungen, Kostüme oder verbale Riten. Schließlich sei angemerkt, dass in China jeder Geburtstag, insbesondere aber die zehn Geburtstage nach dem fünfzigsten, Anlass für Zeremonien sind, die ebenfalls den Übergang von einer Lebensphase zur nächsten markieren.

In Blida werden die folgenden Türriten vollzogen:

Am siebten Tag nach der Geburt des Kindes kleidet die Hebamme es an und streckt es in ihren Armen aus. Auf die Brust des gewickelten Säuglings wird ein runder Spiegel gelegt; darin befinden sich die Spindel des Haushalts, ein mit Indigo getränkter Lappen und eine Prise Salz – Gegenstände, die häufig bei magischen Handlungen verwendet werden. Die Hebamme trägt das Kind und die Utensilien zur Tür und hält es siebenmal über die „rndjira“ oder das Abflussrohr. Dies tut sie an jeder Tür, insbesondere an der Tür zur Toilette, die sich oft im Vorraum befindet, und schließlich an der Tür zur Straße, auf der Innenseite. Dieser siebte Tag wird als Tag des „Herauskommens“ des Kindes bezeichnet [yaivm khuruj al-mazyud). Liegt es nicht auf der Hand, dass diese Zeremonie, die in dem Moment vollzogen wird, in dem das Kind das Zimmer seiner Mutter verlassen soll, dazu dient, es den Geistern des Hauses vorzustellen, insbesondere jenen, die über die Abflüsse und Ausgänge wachen, damit diese ihm wohlgesonnen sind?

Ich habe die chinesischen Zeremonien ausführlich angeführt, weil sie die Abfolge der Riten zeigen, die den Einzelnen in Gesellschaften, in denen es keine formale Altersabstufung gibt, schrittweise von der Geburt bis zum Erwachsenenalter begleiten. Der Zeitraum von der Geburt bis zum Beginn der Adoleszenz oder bis zur Initiation gliedert sich in Phasen, deren Dauer und Anzahl bei verschiedenen Völkern variieren. So umfasst beispielsweise bei den südlichen Bantu der Zeitraum vom ersten bis zum zweiten Zahnwechsel: (1) Riten vor dem Erscheinen des ersten Zahns; (2) eine Übergangsphase zwischen dem ersten und dem zweiten Gebiss; (3) zu Beginn dieses Übergangs das Verbrennen der Matte, die Mutter und Kind als Bett benutzt haben; dies wird heimlich von der Mutter im Busch vollzogen, da davon

ausgegangen wird, dass das Kind nun „seinen Schlaf gemeistert“ hat; (4) die Zeit der Unterweisung, in der einem Jungen beigebracht wird, dass er nicht länger bei den Frauen sitzen darf und daran gehindert wird, deren Geheimsprache zu erlernen; er lebt nur mit Jungen seines Alters oder älteren zusammen und muss sogar die Hütte verlassen, wenn sein Vater hereinkommt. In der Zeit zwischen dem Durchbruch des ersten und des zweiten Gebisses wird das Kind nicht über sexuelle Phänomene aufgeklärt; wenn die zweiten Zähne zu wachsen beginnen, wird es systematisch darüber unterrichtet. Verschiedene magische Handlungen werden zu diesem Zeitpunkt beendet, und erst dann ist es erlaubt, ihn auf den Feldern arbeiten zu lassen. Kurz gesagt markiert das Erscheinen der zweiten Zähne bei einigen südlichen Bantu-Stämmen eine vollständige Veränderung im Leben des Kindes und bei anderen eine geringere Veränderung. Es wird aus der Gruppe der Frauen und Kinder herausgenommen, wird jedoch erst durch Initiationszeremonien in die Gruppe der Jugendlichen und erst durch Hochzeitszeremonien in die Gruppe der reifen Männer aufgenommen. (Für weitere Rituale verweise ich den Leser auf die zahlreichen Monografien, die in diesem Band zitiert werden.)

Zusammenfassend würde ein Überblick über die Riten der Kindheit Folgendes umfassen: das Durchtrennen der Nabelschnur, Besprengungen und Bäder, den Verlust des Restes der Nabelschnur, die Namensgebung, den ersten Haarschnitt, die erste Mahlzeit mit der Familie, die ersten Zähne, die ersten Schritte, den ersten Ausflug, die Beschneidung, die erste dem Geschlecht des Kindes entsprechende Kleidung usw. Auf die Beschneidung werde ich im nächsten Kapitel eingehen; vorerst sind jedoch einige Worte zur Namensgebung und zur Taufe angebracht.

Die Namensgebungsriten würden eine eigene Monografie verdienen. Obwohl sie häufig untersucht wurden, wurden sie meiner Meinung nach noch nie in allen Einzelheiten oder in ihrem wahren Licht betrachtet. Wenn einem Kind ein Name gegeben wird, wird es sowohl individualisiert als auch in die Gesellschaft eingegliedert. Es kann in die Gesellschaft als Ganzes aufgenommen werden; in diesem Fall findet ein allgemeines Fest statt, an dem das ganze Dorf teilnimmt; dieser Brauch ist vor allem bei männlichen Kindern verbreitet, insbesondere wenn der Junge ein Sohn des Häuptlings ist. Oder es kann in eine begrenzte Gruppe eingegliedert werden, wie etwa die Familie in zwei aufsteigenden Linien, nur die väterliche Familie oder nur die mütterliche Familie. Die Variationen im Detail sind unzählbar. Manchmal erhält das Kind einen generischen Namen, der lediglich angibt, dass es sich um einen Jungen oder ein Mädchen handelt oder um das dritte oder siebte Kind. Oder es erhält den Namen eines seiner Vorfahren aus der einen oder anderen Linie. Oder es darf seinen Namen selbst wählen. Oder es wechselt den Namen so oft, wie es in der Kindheit die Alterskategorien wechselt. Häufig erhält es zunächst einen vagen Namen, dann einen bekannten persönlichen Namen, anschließend einen geheimen persönlichen Namen, einen Familiennamen, einen Clannamen, den

Namen einer Geheimgesellschaft und so weiter. Dass der Ritus der Namensgebung für das Kind ein Ritus der Eingliederung ist, muss meiner Meinung nach nicht ausführlich belegt werden; die oben zitierten Dokumente beweisen dies bereits an sich. Ein weiteres Beispiel findet sich in der Beschreibung der früheren Bräuche in Gabun bei der Geburt eines Kindes:

Ein öffentlicher Ausrufer verkündet die Geburt und beansprucht für das Kind einen Namen und einen Platz unter den Lebenden. Jemand anderes, in einem entfernten Teil des Dorfes, bestätigt diese Tatsache und verspricht im Namen des Volkes, dass das Neugeborene in die Gemeinschaft aufgenommen wird und alle Rechte und Privilegien genießt, die dem Rest des Volkes zustehen. Die Menschen versammeln sich daraufhin auf der Straße, und das Neugeborene wird herausgebracht und der Öffentlichkeit präsentiert. Es wird eine Wasserschüssel bereitgestellt, und der Dorfvorsteher oder das Familienoberhaupt besprengt das Kind mit Wasser, gibt ihm einen Namen und spricht einen Segen aus, damit es gesund sei, zu einem Mann oder einer Frau heranwachse, zahlreiche Nachkommen habe, großen Reichtum besitze usw.

Es ist zu beachten, dass in Gabun der Namensgebungsritus neben einem Ritus existiert, der auffallende Ähnlichkeit mit der Taufe aufweist. Die Taufe wurde meist als Lustration betrachtet, als ein Reinigungs- und Läuterungsritus, d. h. als ein abschließender Ritus der Trennung von der bisherigen Welt, sei es eine weltliche Welt oder eine, die tatsächlich unrein ist. Dieser Ritus muss jedoch mit Bedacht gewertet werden, denn er kann auch eine Eingliederung bedeuten, wenn er mit geweihtem statt mit gewöhnlichem Wasser durchgeführt wird. In diesem Fall verliert die Getaufte nicht nur eine Eigenschaft, sondern gewinnt auch eine hinzu. Diese Überlegung führt uns dazu, eine neue Gruppe von Zeremonien zu untersuchen, die gemeinhin als Initiationsriten bekannt sind.

Zunächst möchte ich jedoch erwähnen, dass bestimmte Riten der Aussetzung gegenüber der Sonne, dem Mond oder der Erde ebenfalls als Übergangsriten interpretiert werden sollten. Meiner Meinung nach haben Frazer und Dieterich ihre wahre Bedeutung nicht verstanden. Bei Völkern wie den Bantu und den amerikanischen Indianern (insbesondere den Pueblos und den Indianern Mittelamerikas), bei denen die soziale und die himmlische Welt eng miteinander verbunden sind, ist es nur natürlich, dass es Riten gibt, die das Neugeborene in die himmlische Sphäre oder zumindest in deren Hauptelemente einbinden. Aus dieser Verbindung leiten sich die Riten der Darbringung an Mond und Sonne, des Kontakts mit der Erde und so weiter ab. Ebenso ist es, auch wenn der Totemismus als ein System mit wirtschaftlichem Zweck definiert wird, nur natürlich, dass das Kind zu einem bestimmten Zeitpunkt tatsächlich in sein Totem eingegliedert wird, obwohl es bereits durch seine Geburt mit diesem verbunden ist. Riten der Eingliederung in eine Totemgruppe – sei es eine anthropo-tierische, anthropo-pflanzliche

oder anthropo-planetarische – sind ein genaues Gegenstück zu den Riten der Eingliederung in die Familie, zu der das neugeborene Kind allein aufgrund der Tatsache, dass es von einer bestimmten Mutter und zweifellos von einem bestimmten Vater geboren wurde, automatisch zu gehören scheint. Damit kommen wir erneut zur Betrachtung von Riten der Eingliederung in definierte Gruppen.

Altersgruppen und Geheimgesellschaften waren kürzlich Gegenstand zweier Monographien, einer von Schurtz und der anderen von Webster. Keiner der beiden Autoren hat jedoch die Aufnahmezeremonien dieser Gruppen ausreichend untersucht. Webster widmete diesen Zeremonien zwar ein Kapitel, untersuchte sie jedoch nur isoliert und kam seltsamerweise nicht auf die Idee, ihre Muster miteinander zu vergleichen. Darüber hinaus haben beide Autoren, durchdrungen von der Vorstellung, dass die Initiation mit der Pubertät zusammenfällt und dass dieses physiologische Phänomen der Ausgangspunkt für alle derartigen Zeremonien ist, unhaltbare allgemeine Theorien aufgestellt. Schurtz führt alles auf einen „Sozialitätsinstinkt“ oder eine Herdenneigung zurück, was jedoch weder eine Erklärung für die Variationen in den betrachteten Institutionen noch für die Natur der ihnen entsprechenden Zeremonien liefert. Webster konstruiert a priori einen hypothetischen Prototyp primitiver Altersgruppen und Geheimgesellschaften und sieht fast überall Abweichungen und Entartungen davon.

In diesem Kapitel werde ich zunächst aufzeigen, dass sich die physiologische Pubertät und die „soziale Pubertät“ wesentlich voneinander unterscheiden und nur selten zusammenfallen. Anschließend werde ich Initiationszeremonien aller Art untersuchen, darunter nicht nur solche, die die Aufnahme in Altersgruppen und Geheimgesellschaften bewirken, sondern auch solche, die mit der Weihe eines Priesters oder Magiers, der Inthronisierung eines Königs, der Weihe von Mönchen und Nonnen oder von heiligen Prostituierten usw. einhergehen.

Die körperliche Pubertät von Mädchen ist gekennzeichnet durch das Anschwellen der Brüste, eine Verbreiterung des Beckens, das Erscheinen von Schamhaaren und vor allem die erste Menstruation. Daher scheint es naheliegend, den Übergang von der Kindheit zur Adoleszenz anhand des ersten Auftretens dieser Anzeichen zu datieren. Aus gesellschaftlicher Sicht ist dies jedoch nicht der Fall, und zwar aus Gründen, die in erster Linie physiologischer Natur sind. Erstens hängt die sexuelle Lust nicht von der Pubertät ab, sondern kann je nach Individuum früher oder später erlebt werden; der Orgasmus kann sogar mehrere Jahre früher eintreten, sodass die Pubertät nur für die Empfängnisfähigkeit von Bedeutung ist. Zweitens tritt die erste Menstruationsblutung nicht bei allen Rassen im gleichen Alter ein, ebenso wenig wie bei Individuen derselben Rasse. Die Unterschiede sind so groß, dass man sich keine Institution vorstellen kann, die auf einem so unbestimmbaren und unregelmäßigen Element wie der Pubertät beruht. Selbst

in Europa entsprechen die Unterschiede nicht den gesetzlichen Vorschriften. In Rom sind Mädchen im Alter von zwölf Jahren gesetzlich heiratsfähig, doch nur ein Zwölftel der römischen Mädchen hat in diesem Alter bereits ihre erste Menstruation; die meisten von ihnen beginnen damit erst zwischen vierzehn und fünfzehn Jahren, während andere – sehr selten – bereits mit neun Jahren damit beginnen. In Paris ist die Eheschließung ab sechzehn Jahren und sechs Monaten erlaubt, doch das Durchschnittsalter bei Eintritt der Pubertät liegt laut Brierre de Boismont bei vierzehn Jahren und vier Monaten und laut Aran bei fünfzehn Jahren und vier Monaten, wobei die Menstruation bei den wohlhabenden Schichten früher einsetzt als bei der Arbeiterklasse. So geht in Rom die soziale Pubertät der physiologischen Pubertät voraus, während sie in Paris auf diese folgt.

Daher wäre es besser, Initiationsriten nicht mehr als „Pubertätsriten“ zu bezeichnen. Ich möchte keineswegs leugnen, dass manche Völker Riten zur physiologischen Pubertät vollziehen, die in seltenen Fällen mit Initiationsriten zusammenfallen. Die Mädchen werden isoliert, manchmal sogar als tot betrachtet und dann wieder auferweckt. Bei anderen Völkern gibt es jedoch zu diesem Zeitpunkt keine Riten, obwohl es Initiationsriten gibt.

Man gelangt daher zu der Annahme, dass die meisten dieser Riten – deren sexueller Charakter nicht zu leugnen ist und von denen gesagt wird, sie machten das Individuum zu einem Mann oder einer Frau oder befähigten es dazu – in dieselbe Kategorie fallen wie bestimmte Riten des Durchtrennens der Nabelschnur, der Kindheit und der Adoleszenz. Es handelt sich um Riten der Loslösung von der asexuellen Welt, auf die Riten der Eingliederung in die Welt der Sexualität folgen – und zwar in allen Gesellschaften und allen sozialen Gruppen in eine Gruppe, die auf Personen des einen oder anderen Geschlechts beschränkt ist. Diese Aussage gilt insbesondere für Mädchen, da die soziale Aktivität einer Frau viel einfacher ist als die eines Mannes.

Die Frage der körperlichen Pubertät ist bei Jungen noch komplizierter als bei Mädchen; ihre Variabilität wird dadurch verstärkt, dass der ersten Ejakulation möglicherweise Schleimausscheidungen vorausgehen, dass sie vom Betroffenen oft unbemerkt bleibt und schließlich, dass sie bei den meisten Individuen erst als Folge eines äußeren Schocks eintritt, dessen Zeitpunkt von Umständen abhängt, die sich weder vorhersehen noch steuern lassen. Daher wird die Pubertät eines Jungen in der öffentlichen Wahrnehmung durch das Wachstum von Bart, Schamhaaren usw. bestimmt. Doch auch in dieser Hinsicht sind die ethnischen und individuellen Unterschiede beträchtlich.

Die körperliche Pubertät ist für beide Geschlechter ein sehr schwer zu datierender Zeitpunkt, und diese Schwierigkeit erklärt, warum sich so wenige Ethnografen und Forscher damit befasst haben. Umso weniger entschuldbar ist es daher, dass der Ausdruck „Pubertätsriten“ als Bezeichnung für alle

Riten, Zeremonien und Bräuche akzeptiert wurde, die bei verschiedenen Völkern den Übergang von der Kindheit zum Jugendalter kennzeichnen. Es ist angebracht, zwischen körperlicher Pubertät und sozialer Pubertät zu unterscheiden, genauso wie wir zwischen biologischer Verwandtschaft (Blutsverwandtschaft) und sozialer Verwandtschaft sowie zwischen körperlicher Reife und sozialer Reife (Volljährigkeit) unterscheiden.

Es ist bemerkenswert, dass selbst sorgfältige Beobachter, die zumindest die genauen Einzelheiten ihrer Beobachtungen veröffentlicht haben, nicht wussten, dass sie es mit zwei unterschiedlichen Phänomenen zu tun hatten, und den Begriff „Pubertät" mal in der einen, mal in der anderen Bedeutung verwendeten. Im Folgenden finden sich einige Beispiele für diese Verwirrung. Nachdem Teit die „Pubertätsriten" der Mädchen bei den Thomson-Indianern sorgfältig beschrieben hat – die weit entfernt vom Dorf in einer speziellen Hütte durchgeführt wurden und Tabus, Waschungen, sympathische Riten usw. umfassten –, fügt er hinzu: „Mädchen wurden oft schon als Kleinkinder mit Männern verlobt, die manchmal zwanzig Jahre älter waren als sie. Sie galten erst dann als heiratsfähig, wenn sie die mit dem Erreichen des Pubertätsalters verbundenen Zeremonien absolviert hatten. Dies war ungefähr im siebzehnten oder achtzehnten Lebensjahr der Fall, doch manchmal wurden die Zeremonien bis zum dreiundzwanzigsten Lebensjahr fortgesetzt."

Der Leser wird zustimmen, dass die körperliche Pubertät nicht der Hauptgrund für solch langwierige, sich über mehrere Phasen erstreckende Zeremonien sein kann. Teit sagt ausdrücklich, dass bei den Jungen die durchzuführenden Zeremonien von den Berufen (Jäger, Krieger usw.) abhingen, die sie ausüben wollten, und dass sie von jedem Jugendlichen an dem Tag begonnen wurden – meist irgendwann zwischen seinem zwölften und sechzehnten Lebensjahr –, an dem er zum ersten Mal von einem Pfeil, einem Kanu oder einer Frau träumte. Ebenso deutet nichts an den „Pubertätszeremonien" bei den Lillooet in British Columbia darauf hin, dass sie sich auf die körperliche Pubertät beziehen. Im Gegenteil: Die Tatsache, dass sie sich für junge Männer, die Schamanen werden wollen, über einen langen Zeitraum erstrecken, beweist, dass es sich dabei – wie bei den Chinesen – um die soziale Pubertät handelt. Ich möchte darauf hinweisen, dass in unserer Gesellschaft das Alter, in dem junge Männer heiraten dürfen, nicht mit dem Zeitpunkt ihrer physiologischen Pubertät zusammenfällt, und sollten diese beiden Momente – der soziale und der körperliche – eines Tages zusammenfallen, so wird dies eine Folge des wissenschaftlichen Fortschritts sein.

Während bei den Hottentotten die Jungen bis zu ihrem achtzehnten Lebensjahr in der Gesellschaft von Frauen und Kindern verbleiben, führen die Elema am Golf von Papua die erste Zeremonie für ein Kind durch, wenn es fünf Jahre alt ist, die zweite mit zehn und die dritte offenbar erst viel später, da das Kind dadurch zum Krieger wird, der frei heiraten darf. Kurz gesagt, auf

die von Frobenius® gestellte Frage – „Fällt der Zeitpunkt der Initiation in gewissem Maße mit der Geschlechtsreife zusammen?“ – antworte ich mit einem klaren Nein, ohne auch nur zu versuchen, eine präzise Antwort zu formulieren. Meine Ansicht wird durch die Tatsache bestätigt, dass Zeremonien zur ersten Menstruation entweder bei Völkern stattfinden, die keine Initiationsriten kennen, oder nur deshalb stärker betont werden als spätere Menstruationen, weil sie das erste Auftreten® eines Phänomens betreffen, das danach stets von besonderen Riten begleitet wird, die ebenso sehr der Unreinheit der Frau selbst wie ihrem Menstruationsblut geschuldet sind.

Die Unterscheidung zwischen körperlicher und sozialer Pubertät zeigt sich am deutlichsten in bestimmten Zeremonien der Todas, die polyandrisch leben und bereits im Alter von drei Jahren verlobt werden. Einige Zeit vor der physiologischen Pubertät kommt tagsüber ein Mann, der einem anderen Clan als dem des Mädchens angehört, in ihr Dorf; er legt sich neben sie und breitet seinen Mantel so aus, dass er beide bedeckt. Nachdem sie einige Minuten so verharrt sind, geht der Mann wieder. Zwei Wochen später kommt ein kräftiger und gut gebauter Mann aus einer beliebigen Sippe oder einem beliebigen Clan, um eine Nacht mit dem Mädchen zu verbringen und sie zu entjungfern: „Dies muss vor der Pubertät geschehen, und es schien, als gäbe es kaum etwas, das als schändlicher angesehen wurde, als diese Zeremonie bis nach dieser Zeit aufzuschieben … es hieß sogar, dass Männer sich weigern könnten, sie zu heiraten.“ Die Hochzeitszeremonien beginnen erst im Alter von fünfzehn oder sechzehn Jahren oder mehrere Jahre nach der Pubertät.

Die Unterschiede im Alter, in dem die Beschneidung durchgeführt wird, sollten an sich schon zeigen, dass es sich hierbei um einen Akt von sozialer und nicht von physiologischer Bedeutung handelt. Bei vielen Völkern wird der Eingriff in relativ großen Abständen vorgenommen – zum Beispiel alle zwei, drei, vier oder fünf Jahre –, sodass Kinder mit unterschiedlichem Grad der sexuellen Entwicklung gleichzeitig beschnitten werden. Darüber hinaus lassen sich innerhalb einer einzigen Region, die von Bevölkerungsgruppen desselben somatischen Typs (derselben Rasse) bewohnt wird, bemerkenswerte Unterschiede feststellen. So stellt man in den von Doutte erforschten Regionen Marokkos fest, dass der Zeitpunkt der Beschneidung in Dukalla zwischen sieben oder acht Tagen nach der Geburt und zwölf oder dreizehn Jahren liegt; bei den Rahuna zwischen zwei und fünf Jahren; in Fès zwischen zwei und zehn Jahren; in Tanger im Alter von acht Jahren; bei den Djabala zwischen fünf und zehn Jahren; in der Umgebung von Mogador zwischen zwei und vier Jahren; in Algerien im Alter von sieben oder acht Jahren; und bei orthodoxen Muslimen am siebten Tag nach der Geburt oder so bald wie möglich danach. Ein ähnliches Bild lässt sich anhand der von Andree und von Dr. Lasnet im Senegal zusammengetragenen Materialien zeichnen. So markiert derselbe Ritus mal den Beginn der Kindheit, mal den der

Adoleszenz, hat aber nichts mit der körperlichen Pubertät zu tun.

Nur wenige Bräuche wurden so willkürlich diskutiert. Von allen mir bekannten Werken zum Thema Beschneidung zeigt das von Andree das größte Bewusstsein für die Komplexität des Problems. Er hat jedoch nicht auf die wichtige Tatsache hingewiesen, dass die Beschneidung nicht verstanden werden kann, wenn sie isoliert betrachtet wird; sie sollte in die Kategorie all jener Bräuche eingeordnet werden, die durch das Abschneiden, Spalten oder Verstümmeln eines Körperteils die Persönlichkeit des Individuums auf für alle sichtbare Weise verändern. Doutte hat die Beschneidung zu Recht mit dem ersten Haarschnitt und den Zeremonien beim ersten Zahnen verglichen, und Lasch und Westermarck® haben sie mit anderen körperlichen Verstümmelungen verglichen; doch der Erste irrte, als er diese als Reinigungsriten betrachtete, die beiden anderen hingegen, als sie die gesamte Reihe von Verstümmelungen als Praktiken interpretierten, die dazu dienen, das weibliche Geschlecht anzuziehen. Das Abschneiden der Vorhaut entspricht genau dem Ziehen eines Zahns (in Australien usw.), dem Abschneiden des kleinen Fingers oberhalb des letzten Gelenks (in Südafrika), dem Abschneiden des Ohrläppchens oder dem Durchstechen des Ohrläppchens oder des Nasenseptums sowie dem Tätowieren, dem Skarifizieren oder dem Schneiden der Haare auf eine bestimmte Art und Weise. Der verstümmelte Mensch wird durch einen Trennungsritus (das ist die Idee hinter dem Schneiden, Piercen usw.) aus der allgemeinen Masse der Menschheit herausgehoben, wodurch er automatisch in eine definierte Gruppe eingegliedert wird; da der Eingriff unauslöschliche Spuren hinterlässt, ist diese Eingliederung dauerhaft. Die jüdische Beschneidung ist keineswegs außergewöhnlich: Sie ist eindeutig ein „Zeichen der Vereinigung“ mit einer bestimmten Gottheit und ein Zeichen der Zugehörigkeit zu einer einzigen Gemeinschaft der Gläubigen.

Betrachtet man schließlich auch die Klitorisbeschneidung, die Perforation des Jungfernhäutchens, den Schnitt am Damm und die Subinzision, so wird deutlich, dass der menschliche Körper wie ein einfaches Stück Holz behandelt wurde, das jeder nach seinem Belieben geschnitten und zugeschnitten hat: Was hervorstand, wurde abgeschnitten, Trennwände wurden durchbrochen, ebene Flächen wurden geschnitzt – manchmal, wie bei den Australiern, mit großer Fantasie: Die Beschneidung gehört zu den einfachsten und am wenigsten schwerwiegenden all dieser Praktiken; und im Interesse einer vernünftigen Deutung ist es wirklich bedauerlich, dass die Juden sie praktiziert haben, denn infolgedessen haben Bibelkommentatoren ihr einen besonderen Stellenwert eingeräumt, den sie in keiner Weise verdient. Hätten sich die Juden durch das Durchstechen des Septums mit Jahwe verbunden, wie viel weniger Irrtümer gäbe es dann in der ethnografischen Literatur?

Es wird deutlich, dass ich aus mehreren Gründen keinen Zusammenhang zwischen Beschneidung und Fortpflanzung sehe: (1) weil das Alter, in dem sie

durchgeführt wird, vom siebten Tag bis zum zwanzigsten Lebensjahr variiert (oder später im Falle einer Adoption, einer Konversion zum Judentum oder Islam usw.); (2) weil sie zusammen mit anderen Verstümmelungen der Geschlechtsorgane von Völkern praktiziert wird, die die physiologischen Grundlagen der Fortpflanzung nicht kennen; und (3) weil sie den Geschlechtsverkehr tendenziell behindert, da das Verlangen durch eine geringere Empfindlichkeit der Eichel gemindert wird. Ebenso verringern die Klitorisbeschneidung (also die Entfernung eines erogenen Zentrums), die Durchtrennung des Perineums und die Subinzision des Penis die sexuelle Erregbarkeit. Tatsächlich gingen halbzivilisierte Völker nicht so weit; sie schnitten jene Organe ab, die – wie die Nase oder das Ohr – das Auge auf sich ziehen, weil sie hervorstehen, und die aufgrund ihrer histologischen Beschaffenheit allen möglichen Behandlungen unterzogen werden können, ohne das Leben oder die Aktivität eines Individuums zu beeinträchtigen. Ob jede Art der Verstümmelung nur einmal erfunden und durch Übernahme von Volk zu Volk weitergegeben wurde oder ob jede mehrfach unabhängig voneinander erfunden wurde, ist eine Frage, die für die Zwecke dieser Arbeit ohne Belang ist. Ich möchte lediglich darauf hinweisen, dass es, da jede Art der Verstümmelung ein Verfahren der kollektiven Differenzierung war, keine Entlehnung zwischen benachbarten Stämmen geben konnte; sie konnte nur dann stattfinden, wenn eine bestimmte Form noch unbekannt war und dazu diente, eine bestimmte Gruppe weiter von ihren Nachbarn abzugrenzen.

Verstümmelungen sind ein Mittel der dauerhaften Abgrenzung; daneben gibt es auch vorübergehende Abgrenzungen wie das Tragen einer besonderen Kleidung oder Maske oder die Körperbemalung (hauptsächlich mit farbigem Ton). Die vorübergehenden spielen eine bedeutende Rolle bei Übergangsriten, da sie bei jedem Wandel im Leben eines Individuums wiederholt werden.

Nach dieser Einleitung kann ich nun mehrere Abläufe eingehend untersuchen; ich werde mit der Initiation in Totemgruppen beginnen. Vor allem dank Spencer und Gillen, Roth, Howitt und Matthews sind die Initiationszeremonien in Totemgruppen für mehrere australische Stämme bis ins kleinste Detail bekannt. Diese Zeremonien dauern vom zehnten bis zum dreißigsten Lebensjahr. Der erste Akt ist die Trennung von der bisherigen Umgebung, der Welt der Frauen und Kinder. Der Novize wird im Busch, an einem besonderen Ort, in einer besonderen Hütte usw. abgeschieden, genau wie eine schwangere Frau; und diese Abgeschiedenheit geht mit allerlei Tabus einher, vor allem ernährungsbezogener Art. Manchmal bleibt die Verbindung des Novizen zu seiner Mutter noch eine Zeit lang bestehen, doch es kommt immer ein Moment, in dem er – scheinbar durch eine gewaltsame Handlung – endgültig von seiner Mutter getrennt wird, die oft um ihn weint. Wie Howitt über die Kurnai sagt:

Die Absicht all dessen, was bei dieser Zeremonie geschieht, besteht darin, eine einschneidende Veränderung im Leben des Jungen herbeizuführen; die

Vergangenheit soll durch eine Kluft von ihm abgeschnitten werden, die er niemals wieder überqueren kann. Seine Verbindung zu seiner Mutter als ihr Kind wird abgebrochen, und fortan gehört er zu den Männern. Alle Spiele und Vergnügungen seiner Kindheit müssen mit der Trennung von den alten familiären Bindungen zwischen ihm und seiner Mutter sowie seinen Schwestern aufgegeben werden. Er soll nun ein Mann sein, der in die Pflichten, die ihm als Mitglied der Murring-Gemeinschaft obliegen, eingewiesen ist und sich dieser bewusst ist.

Was Howitt über die Zeremonien der Kurnai sagt, gilt auch für die anderen Stämme Süd-, Südost- und Zentralaustraliens. r In einigen Stämmen gilt der Novize als tot, und er bleibt für die Dauer seines Noviziats tot. Dieses dauert ziemlich lange und besteht aus einer körperlichen und geistigen Schwächung, die zweifellos darauf abzielt, ihn jede Erinnerung an sein Leben als Kind verlieren zu lassen. Dann folgt der positive Teil: Unterweisung in das Stammesrecht und eine schrittweise Erziehung, während der Novize an Totemzeremonien, dem Vortragen von Mythen usw. teilnimmt. Der letzte Akt ist eine religiöse Zeremonie (sofern der Glaube an Daramulun usw. besteht) und vor allem eine besondere Verstümmelung, die je nach Stamm variiert (ein Zahn wird entfernt, der Penis wird eingeschnitten usw.) und die den Novizen für-

) nie mit den erwachsenen Mitgliedern identisch. Manchmal findet die Initiation auf einmal statt, manchmal in Etappen. 1 Wenn der Neuling als tot gilt, wird er wieder zum Leben erweckt und darin unterwiesen, wie man lebt – allerdings anders als in der Kindheit. Unabhängig von den Einzelheiten lässt sich stets eine Abfolge erkennen, die dem allgemeinen Muster von Übergangsriten entspricht. Magisch-religiöse Bruderschaften „basieren im Wesentlichen auf einer Clan-Organisation – das heißt auf sozialer Verwandtschaft –, stellen jedoch eine eigenständige Erscheinung dar. Obwohl in Britisch-Kolumbien der Totem-Clan nach wie vor mit der Bruderschaft identisch ist, existiert er bei den Völkern der Great Plains neben der Bruderschaft und ist bei den Pueblo-Indianern verschwunden, wo die Bruderschaft auf territorialer Basis gebildet wird (z. B. bei den Tusayan, den Hopi usw.). Für die Initiationszeremonien der Kwakiutl verweise ich den Leser auf Boas' Abhandlung. Bei den Australiern wird das Recht auf Zugehörigkeit zu einer Totemgruppe vererbt; bei den Kwakiutl kann es auch durch Heirat erworben werden; doch in jedem Fall kann ein Individuum nur durch Übergangsriten in Totemgruppen eintreten, die ihn von seinem bisherigen Umfeld trennen und ihn in sein neues, begrenztes Umfeld integrieren. Bei den Australiern wird ein Kind von seiner Mutter, von Frauen und von Kindern getrennt. Bei den Kwakiutl wird die bisherige Welt durch einen „Geist" verkörpert, der ausgetrieben werden muss – eine Sichtweise, die mit der der Christen identisch ist, die bei der Taufe den Satan austreiben. Auch die Vorstellung von Tod und Auferstehung ist vorhanden. Schließlich

besteht für die Kwakiutl die Eingliederung in die Gruppe im Erwerb des „Geistes“, der der Beschützer des gesamten Clans ist und dem australischen Totem entspricht.

Das animistische Element ist bei den Omaha und Ojibway noch ausgeprägter, wo der erworbene Beschützer stärker individualisiert ist als bei den Kwakiutl und seinen generischen Charakter verliert. Kohk hat die Zeremonien der Ojibway zum Eintritt in den „Orden der Mide“ ausführlich beschrieben, deren Ablauf wie folgt ist: Es wird eine heilige Hütte errichtet; das Kind wird an ein Brett gefesselt und verhält sich während der gesamten Zeremonie so, als hätte es jegliche Persönlichkeit verloren; die Teilnehmer sind entsprechend gekleidet, bemalt usw.; es findet ein gemeinsamer Einzug ins Innere der Hütte statt; die Häuptlinge – Zauberer – Priester töten alle Teilnehmer und erwecken sie nacheinander wieder zum Leben; der Einzug, das Massaker und die Auferstehung finden nach jeder wichtigen Szene der Zeremonie statt; der Vater, begleitet von männlichen und weiblichen Paten, übergibt sein Kind den Häuptlingen und tanzt anschließend mit seinen Begleitern. Dies dauert bis zum Mittag. Am Nachmittag werden die „Sacra“ in der Mitte der Hütte ausgelegt. Sie bestehen aus mit einem Tuch bedeckten Zweigen, und eine Prozession umrundet sie einmal, zweimal, fünfmal, bis der „Eloth“ mit einem Haufen bunter Muscheln bedeckt ist, die jeder Teilnehmer aus seinem Mund fallen lässt. Dann beginnt die Prozession von Neuem, und jede Person nimmt im Vorbeigehen eine Muschel auf, die, da sie nun heilig geworden ist, als mächtiges „Heilmittel“ dienen kann. Jeder schlägt der Reihe nach die heilige Trommel und singt eine Art Gebet, und die Männer rauchen alle (ein ritueller Akt). Gegen Abend erhalten die Häuptlinge und Priester Geschenke vom Vater, dem sie im Gegenzug „Medizin“, Amulette usw. überreichen; der Großvater hält eine Rede, in der er um „den göttlichen Segen von GitchiManito“ bittet; gemeinsam wird ein in Wasser gekochtes Maisgericht verzehrt, an dem auch die Kinder teilhaben. Im Verlauf der Zeremonie erhält das Kind einen Namen.

Bei den Zuni in New Mexico muss jedes männliche Kind in die Ko’tikili (oder Katcina-Gesellschaft) aufgenommen und einem der Kiwitsiwe (dem heiligen Zeremonienhaus, im Volksmund „Kiva“ genannt) zugeordnet werden; dabei sollte es sich um das Haus des Ehemanns, des ältesten Sohnes oder des ältesten Bruders der Hebamme handeln, die das Kind zur Welt gebracht hat. Derselbe Mann fungiert bei der Initiation als Pate des Kindes; diese kann entweder unfreiwillig (in jungen Jahren) oder freiwillig (im Alter von etwa zwölf oder dreizehn Jahren) erfolgen. Darüber hinaus gehört jeder Einzelne, ob Mann oder Frau, mehreren magisch-medizinischen oder Regen-„Bruderschaften“ an, für die jeweils ein eigener Initiationsritus besteht.

Im Folgenden wird ein Überblick über die Riten für den Beitritt zu den Ko’tikili durch freiwillige Initiation gegeben: Der Pate führt den Novizen in die Kiva ein. Zwei Frauen legen dem Novizen vier, in vier Teile gefaltete

Teppiche auf den Rücken. Der Pate wickelt dem Novizen ein Tuch um den Kopf, sodass er nichts sehen kann. Der Novize wird von jedem der Sayathlia-Götter (Männer, die Masken tragen) viermal mit Yucca-Zweigen auf den Rücken geschlagen. Jede Frau wird von jedem Sayathlia einmal mit einem Yucca-Zweig auf den Rücken geschlagen, und die vier Teppiche werden entfernt. Der junge Mann wird erneut von jedem Gott viermal geschlagen. Der Pate nimmt dem Neuling das Tuch vom Kopf und befestigt eine Adlerfeder, ein heiliges Schmuckstück, an seinem Haar. Die vier Götter nehmen ihre Masken ab, und der Neuling erkennt sie als Menschen. Vier Novizen werden vor die vier Sayathlia geführt, und jeder erhält von ihnen eine Maske und einen Yucca-Zweig. Mit diesem Zweig schlagen die Novizen jeden Sayathlia auf den rechten und linken Arm sowie auf den rechten und linken Knöchel. Die Novizen geben jedem Sayathlia seine Maske zurück. Diese setzen ihre Masken wieder auf und schlagen jeden Paten auf Arme und Knöchel, womit die Initiation beendet ist.

\ Es ist zu beachten, dass bei dieser Zeremonie das Auspeitschen eindeutig

1 zunächst ein Ritus der Trennung, dann ein Ritus der Eingliederung ist. Die gleiche Verwendung der Auspeitschung findet sich in den Initiationsriten der Navajo, die fast identisch mit den oben beschriebenen sind; die einzigen Unterschiede bestehen in der Anzahl der göttlichen Akteure, der Anzahl der erhaltenen Schläge usw. Auch die Navajo-Neulinge werden mit Maismehl bestreut; Frauen werden bei ihrer Initiation zusätzlich mit einem besonderen „Sacra“ (ein Maiskolben mit vier sehr dicht beieinander liegenden Körnern, der an vier Yucca-Zweigen befestigt ist) berührt. Die Fußsohlen, die Handflächen und Unterarme, die Brustoberseite und die Schlüsselbeine, die Schulterblätter sowie die beiden Scheitelpunkte des Kopfes werden nacheinander mit dem Sacra berührt und mit Maismehl bestreut. Die Ähnlichkeit dieser Riten mit denen der christlichen Taufe wird auffallen; es handelt sich um Riten der Aufnahme in die Gemeinschaft. Es sei hinzugefügt, dass es kein festgelegtes Alter für die Initiation gibt und dass dieselbe Abfolge von Riten viermal wiederholt werden muss, damit eine Person ausnahmslos an allen Zeremonien teilnehmen und die heiligen Masken tragen darf. Am Ende der Zeremonie setzt der Novize die Maske auf, bestreut sie mit heiligem Pulver und inhaliert heiligen Rauch. Zu Beginn wird ein Gefäß umgedreht, um als Trommel zu dienen; am Ende wird es wieder aufrecht gestellt, und die Zeremonie ist beendet.

Bevor ich andere Ritualkomplexe untersuche, möchte ich auf eine Tatsache hinweisen: In Nordamerika wie auch in Australien werden den Novizen die sakralen Gegenstände enthüllt; sie werden jeweils als Masken und Bullroarer offenbart. Die Enthüllung dieser Schreckgespenster ihrer Kindheit ist das zentrale Ereignis des Rituals. Darüber hinaus ist es das Privileg der Eingeweihten, die Sakralgegenstände nach genauen Regeln zu

handhaben, ohne Gefahr durch das Übernatürliche zu laufen. Diese Elemente bilden auch die Höhepunkte der Einweihung in asiatische und griechische Mysterien.

Ein sehr interessantes Ritual ist die wiederholte Taufe, der sich die Sabier unterziehen, deren Religion angeblich von Johannes dem Täufer gegründet wurde und eine Mischung aus Mazdaismus, Judentum, Christentum, Islam usw. darstellt. Es gibt drei Arten der Taufe: die des Kindes (im Alter von einem Jahr), die, die von verschiedenen Verunreinigungen reinigt oder läutert, und die kollektive Taufe, die während der fünf Tage des jährlichen Pancho-Festes dauert. Man ist von Geburt an Sabier; kein Fremder kann in die Religion der Subba aufgenommen werden, und es gibt daher keinen Austrittsritus. Diese Tatsache ordnet die sabische Gruppe in eine besondere Kategorie ein.

Die „Geheimgesellschaften“ Ozeaniens (mit Ausnahme Australiens) und Afrikas haben nicht, wie Totemclans und Bruderschaften, die Beherrschung der Natur zum Ziel. Obwohl sie magisch-religiöser Natur zu sein scheinen, ist ihr Ziel eher politischer und wirtschaftlicher Natur im weltlichen Sinne. Dennoch ähneln der allgemeine Tenor und oft sogar die Einzelheiten ihrer Initiationsriten den soeben erörterten. Besonders auffällig ist die Parallele bei den Riten im Kongo, die von De Jonghe ausführlich beschrieben wurden. Leider betrachtete er sie als „Pubertätsriten“, obwohl das Alter der Novizen zwischen sieben und zwanzig Jahren schwankte, wobei das übliche Alter zwischen zehn und fünfzehn Jahren lag.

Das genaue Alter der physiologischen Pubertät bei den Negern des Kongo ist nicht bekannt. Nicht alle Mitglieder der Stämme im unteren Kongo sind verpflichtet, sich den Nkimha oder Nyemho anzuschließen, sodass es sich hierbei tatsächlich um spezielle, durch „ “ eingeschränkte Gruppen handelt – die ich weiterhin als „geheim“ bezeichnen werde, obwohl dieser Begriff streng genommen nicht zutreffend ist –, und Pubertät, Fortpflanzung sowie das Recht zu heiraten spielen bei ihren Initiationszeremonien keine Rolle. Im Kongo wie auch am Golf von Guinea schränken die Mitgliedschaften in Geheimgesellschaften

CPV

'iH.t/rtXo-

über Stammesgrenzen (geografische Einheiten) hinweg. Nur die intelligentesten Söhne freier Männer oder reicher Sklaven werden aufgenommen.

Die Zeremonien dauern zwischen zwei Monaten und sechs Jahren, wobei ihre Dauer je nach Stamm und Beobachter variiert. Sie umfassen alle Arten von negativen Riten (Tabus) und positiven Riten. Die Reihenfolge der Riten

ist wie folgt: Der Novize wird von seinem bisherigen Umfeld getrennt, in dessen Bezug er als tot gilt, um in sein neues Umfeld aufgenommen zu werden. Er wird in den Wald geführt, wo er Isolation, Läuterung, Auspeitschung und einer Berauschung durch Palmwein ausgesetzt wird, was zu einer Betäubung führt. Dann folgen die Übergangsriten, darunter körperliche Verstümmelungen (Beschneidung, die manchmal bereits in jungen Jahren und ohne Bezug zur Geheimgesellschaft praktiziert wird) und das Bemalen des Körpers (in Weiß, in Rot); da die Novizen während ihrer Probezeit als tot gelten, gehen sie nackt umher und dürfen weder ihre Zuflucht verlassen noch sich Männern zeigen; der Nganga (ein Priester-Magier) unterweist sie; sie sprechen eine besondere Sprache und nehmen spezielle Nahrung zu sich (Ernährungstabus).

Auf die Probezeit folgen Riten der Wiedereingliederung in das frühere Umfeld, ein Element, das bei der Initiation in einen Totemclan oder eine Bruderschaft nicht unbedingt vorhanden sein muss. Die Initiierten tun so, als wüssten sie nicht, wie man geht oder isst, und verhalten sich im Allgemeinen so, als wären sie neu geboren (auferstanden) und müssten alle Gesten des Alltagslebens neu erlernen. Bevor sie den mehrmonatigen Prozess des Wiedererlernens beginnen, baden die Initiierten in einem Bach, und die heilige Hütte wird verbrannt.

Kurz gesagt, es gibt eine doppelte Abfolge: Riten der Trennung vom gewohnten Umfeld, Riten der Eingliederung in das heilige Umfeld; eine Übergangsphase; Riten der Trennung vom lokalen heiligen Umfeld, Riten der Eingliederung in das gewohnte Umfeld. Doch als Ergebnis dieses Durchgangs durch die heilige Welt behält der Eingeweihte eine besondere magisch-religiöse Eigenschaft. Auch die Initiationszeremonien der Yaunde im südlichen Kamerun und der Völker am Golf von Guinea im Allgemeinen (die Geheimgesellschaften von Poro, Ekpo, Oro, Mumbo-Jumbo usw.) folgen diesem Muster.

Für Informationen zu den Geheimgesellschaften Melanesiens verweise ich den Leser zunächst auf das hervorragende Buch von Codrington, der die Initiationszeremonien auf Fidschi, den Banks-Inseln und den Neuen Hebriden beschreibt. Der Autor ist sich nicht sicher, ob zwischen diesen Vereinigungen und dem Totemismus ein Zusammenhang besteht oder nicht. Kürzlich hat Parkinson neue Daten zu den als „Duk-duk“ bekannten Geheimgesellschaften des Bismarck-Archipels und der Salomonen vorgelegt. Im Folgenden wird die Abfolge ihrer Riten beschrieben, die sich selbst in den Details nur geringfügig unterscheiden: Der Novize wird an den heiligen Ort geführt. Dort wird er vom „Tubuan“, einer Art göttlichem Schreckgespenst, mit mehr oder weniger schweren Stöcken (je nach seinem Alter) geschlagen. Auf die Schreie des Neulings antworten aus der Ferne die Klagen seiner Mutter und anderer Verwandter. Der Pate verteilt Geschenke an die Anwesenden und gibt dem Neuling etwas zu essen. Der Tubuan entkleidet sich vollständig, damit der

Neuling erkennt, dass er ein Mann ist. Die Kleidung des Tubuan bleibt allein zurück, da sie gepanzert ist, was beweist, dass sie von Kraft (dem melanesischen Mana) durchdrungen ist. Die Teilnehmer tanzen und bringen den Novizen ihren Tanz sowie die Geheimnisse der Gesellschaft bei. Alle Teilnehmer nehmen gemeinsam eine Mahlzeit ein. Novizen im Alter von etwa zwölf Jahren erhalten zeremonielle Gewänder, doch kleine Kinder müssen noch mehrere Jahre darauf warten. Die Übergabe des Gewandes, die die Initiation abschließt, erfolgt an einem anderen Tag und nach einer besonderen Zeremonie. Auch hier zeigt sich wieder ein Muster aus Trennungs-, Übergangs- und Eingliederungsriten.

Das gleiche Muster zeigt sich auch bei fidschianischen Zeremonien, bei denen

ich einen Ritus einbeziehe, bei dem der Neuling zwischen zwei vermeintlichen Leichen hindurchgehen muss, die von Kopf bis Fuß schwarz bemalt sind und deren Eingeweide (tatsächlich die von geopferten Schweinen) heraushängen.

Die Arioi – eine politische, kriegerische und plündernde Vereinigung auf Tahiti und in anderen Teilen Polynesiens – umfasste sieben Klassen, Ränge oder Stufen, deren Mitglieder sich durch Tabus unterschieden, die mit steigender Hierarchie immer komplizierter und zahlreicher wurden. Die Mitglieder der Vereinigung wurden aus allen Gesellschaftsschichten rekrutiert. Derjenige,

jemals beitreten wollte, stellte sich auf ungewöhnliche Weise gekleidet und geschmückt

/ und benahm sich, als sei er geistig verwirrt; hielten die Arioi ihn für nützlich, nahmen sie ihn als Diener auf. Diese erste Handlung, durch die eine Person zeigte, dass sie sich vom gewöhnlichen Volk unterschied, ist meiner Meinung nach ein

freiwilliger Ritus der Abgrenzung. Nach einiger Zeit wurde der Neuling

„aufgenommen“: Sein Name wurde geändert; er musste seine Kinder töten; er musste eine bestimmte Körperhaltung erlernen, die für den Gesang eines bestimmten heiligen Gesangs erforderlich war; und er ergriff das Gewand der Frau des Häuptlings und trat so in die siebte Klasse ein.

Der Übergang in den nächsten Rang erfolgte wie folgt: Alle Arioi versammelten sich in zeremonieller Tracht. Es wurde eine Anrufung an das heilige Schwein und an die nationalen Tempel gerichtet, und die Namen der Kandidaten wurden zusammen mit dem Rang, den sie anstrebten, aufgezählt. Es folgte ein feierlicher Einzug in den Tempel, und der Kandidat brachte dem Gott ein Opfer dar; dieses bestand aus einem heiligen Schwein, das entweder geschlachtet und gemeinsam verspeist oder freigelassen wurde. Es fand ein großes Fest statt, begleitet von der Aufhebung der sexuellen und

ernährungsbezogenen Tabus, an die sich jede Stufe normalerweise halten musste; aus Ellis' Bericht geht hervor, dass es nicht nur heterosexuelle Ausschweifungen, sondern auch Sodomie gab. Es gab Musik, Tanz und Theateraufführungen. Der Kandidat wurde entsprechend seiner neuen Stufe tätowiert.

Melanesische Zeremonien, die den Eintritt in einen Rang und den Übergang von einem Rang zum anderen markieren, sind einfacher als die der Arioi. Die zentralen Elemente bestehen aus einem zeremoniellen Austausch von Münzen (auf Mota auf den Banks-Inseln) oder Matten (auf Oba), der Schenkung von Schweinen an Mitglieder der Vereinigung (die suqe, huqe usw.) sowie zeremoniellen Festen, die fco/e genannt werden und an den Potlatch in British Columbia erinnern. Obwohl die Bedeutung des suqe in erster Linie sozialer und wirtschaftlicher Natur ist, zeigt sich das magisch-religiöse Element darin, dass der Übergang von einem Rang zum nächsten (auf den Banks-Inseln gibt es achtzehn Ränge) auf dem Reichtum des Einzelnen beruht, der wiederum von seinem Mana abhängt. Folglich gilt: Je höher der Rang eines Individuums im „suqe", desto mehr wird ihm Mana zugeschrieben, und jeder Grad im „suqe" ist mit einer bestimmten Menge an Mana verbunden. Die Konzepte von „Manito", „Orenda" und „Nagual" spielen in den Bruderschaften der amerikanischen Ureinwohner eine ähnliche Rolle.

Was die Initiation in Altersgruppen betrifft, werde ich hier nur die Zeremonien der Massai im Detail untersuchen. Die Tatsache, dass sich die Riten bei mehreren australischen Stämmen über einen relativ langen Zeitraum erstrecken, veranlasste Schurtz und Webster dazu, den Übergang in aufeinanderfolgende Altersgruppen mit Initiationsriten in eine Totemgruppe zu verwechseln.

Bei den Massai „tritt die Pubertät etwa im Alter von zwölf Jahren ein", und die Beschneidung der Jungen erfolgt „sobald sie kräftig genug sind, das heißt im Alter zwischen zwölf und sechzehn Jahren". Manchmal wird sie früher durchgeführt, wenn die Eltern reich sind; sind sie jedoch arm, wird die Zeremonie aufgeschoben, bis sie die Kosten aufbringen können – ein Beweis dafür, dass sich auch hier die soziale Pubertät von der körperlichen Pubertät unterscheidet. Die Beschneidung findet alle vier oder fünf Jahre statt, und alle, die zur gleichen Zeit beschnitten werden, bilden eine Altersgruppe mit einem besonderen Namen, der vom Häuptling gewählt wird. Bei den Massai in Kenia kann ein Junge keine „ "-Beschneidung und ein Mädchen keine Klitorisbeschneidung erfahren, es sei denn, der Vater hat eine Zeremonie namens „Über-den-Zaun-Gehen" vollzogen, die seine Akzeptanz des Status eines „alten Mannes" bedeutet, der fortan „Vater von (seinem Kind)" genannt wird.

Der Ablauf ihrer Beschneidungszeremonien ist wie folgt: Alle Kandidaten

versammeln sich, ohne Waffen. Sie bestreichen sich mit weißem Lehm und ziehen zwei oder drei Monate lang von Kraal zu Kraal. Ihre Köpfe werden rasiert, und ein Ochse oder ein Schaf wird geschlachtet. Am Morgen nach der Schlachtung fällt jeder Kandidat einen Baum (eine Spargelart) um, den die Mädchen vor seiner Hütte pflanzen. Am folgenden Morgen gehen die Jungen hinaus in die kalte Luft und waschen sich mit kaltem Wasser (um sich abzuhärten, so Merker). Der Ausführende schneidet die Vorhaut ab; eine Ochsenhaut, die das vergossene Blut enthält, wird auf das Bett jedes Jungen gelegt. Die Jungen bleiben vier Tage lang eingeschlossen. Dann kommen sie heraus, necken die Mädchen und verkleiden sich oft als Frauen; sie bemalen ihre Gesichter mit weißem Ton. Sie schmücken ihre Köpfe mit kleinen Vögeln und Straußenfedern. Wenn sie verheilt sind, werden ihre Köpfe rasiert; wenn ihr Haar wieder so weit nachgewachsen ist, dass es gekämmt werden kann, werden sie „murrdni“ oder Krieger genannt.

Bei der Zeremonie der Mädchen wird ein Ochse oder ein Schaf geschlachtet, die Beschneidung findet im Haus statt; die Mädchen schmücken ihre Köpfe mit Blättern der Doom-Palme oder mit Gräsern; wenn sie verheilt sind, werden sie verheiratet. Bei den Massai von Tanganjika sind die Riten für die Jungen dieselben wie die oben beschriebenen, mit der Ausnahme, dass nach der Operation ein großes Fest stattfindet, an dem die Väter der Beschnittenen und alle Männer der Nachbarschaft teilnehmen; die jungen Krieger (Junggesellen) tanzen und vergnügen sich mit den Mädchen, ihren Geliebten; die Isolation der Beschnittenen dauert sieben Tage; und an dem Tag, an dem sie zum ersten Mal wieder herauskommen, schlachten sie eine weiße Ziege, teilen das Fleisch unter sich auf und werfen die Knochen ins Feuer. Die Riten für die Mädchen unterscheiden sich in folgenden Punkten: Es werden mehrere gleichzeitig beschnitten; ihre Köpfe werden rasiert; sie bleiben zu Hause, bis sich Narbengewebe an der Wunde gebildet hat; sie schmücken ihre Köpfe mit Gräsern, zwischen denen sie eine Straußenfeder anbringen, und bestreichen ihre Gesichter mit weißem Lehm; alle Frauen des Kraals nehmen an einem gemeinsamen Mahl teil; und die Hochzeit findet statt, sobald der Verlobte in der Lage ist, seine Mitgift zu bezahlen.

Obwohl die fraglichen Zeremonien unabhängig von der Pubertät sind, sind sie sexueller Natur, da sie die Jungen und Mädchen in die Erwachsenenwelt der Geschlechter integrieren. Es ist zudem anzumerken, dass der Zweck der Operation bei den Mädchen zwar die Heirat ist, es sich dabei jedoch um die Heirat als soziale Institution handelt, nicht um eine sexuelle Vereinigung. Vor der Beschneidung, die in einem von Merker nicht näher angegebenen Alter beginnt, leben die kleinen Mädchen im Kraal der jungen Krieger (erste Altersgruppe), und jede hat einen oder mehrere Liebhaber, unter der unumstößlichen Bedingung, dass sie nicht schwanger werden darf.

Für die Mädchen ist die nächste Altersgruppe die der verheirateten

Frauen, und die letzte Altersgruppe ist durch graues Haar und die Menopause gekennzeichnet. Die jungen Männer waren zunächst Jungen (ayiont), dann Anwärter (sipolio); zwei Jahre lang sind sie als Krieger Novizen oder Lehrlinge (barnoti) und werden danach vollwertige Krieger (murrdni). Sie verbleiben in dieser Gruppe, bis sie achtundzwanzig bis dreißig Jahre alt sind; dann heiraten sie und werden zu Erwachsenen (moruo). Hier sind, wie bei vielen anderen Völkern auch, Hochzeitszeremonien Übergangsriten von einer Altersgruppe zur nächsten.

Ich möchte auch die Riten der Yao erwähnen, da es sich dabei zugleich um Riten der Altersgruppen und um Riten aufeinanderfolgender Phasen und Übergänge handelt, ähnlich denen, die man beispielsweise bei den Toda in Indien findet. Das „Unyago“ der Mädchen ist in vier Phasen unterteilt: (1) „Ciputu“, vom Alter von sieben, acht oder neun Jahren bis zur ersten Menstruation – gekennzeichnet durch Abgeschiedenheit, Sexualunterricht, systematische Deformation der kleinen Schamlippen auf eine Länge von sieben Zentimetern oder mehr, erotische Tänze usw. (2) „Matengusi“ – Feier der ersten Menstruation. Das Mädchen wird abgeschieden und über die Tabus während der Menstruation unterrichtet. Obwohl das Mädchen während des Ciputu heiratet, verlässt sie ihren Ehemann bei der ersten Menstruation. (3) Citumbu – Riten der ersten Schwangerschaft; im fünften Monat wird der Kopf der Frau rasiert; sie erhält Unterweisung in Bezug auf die Mutterschaft und wird über die Tabus für schwangere Frauen belehrt. (4) Wamwana – erste Geburt; der Ehemann erhält das Recht auf Wiederaufnahme des Geschlechtsverkehrs erst, wenn er den Dorfvorsteher darum bittet, nachdem das Kind sitzen kann oder wenn es sechs oder sieben Monate alt ist. Die Solidarität zwischen den Geschlechtern kommt in all diesen Zeremonien sehr deutlich zum Ausdruck. Man erkennt, wie sich „Initiationsriten“ bei den Yao ausweiten.

Bei einigen amerikanischen Indianern (Arapaho usw.) ist der Übergang von einer Altersgruppe zur nächsten mit einem Ritual verbunden, dessen Charakter mehr oder weniger magisch-religiös ist; bei den meisten Völkern mit Altersgruppen wird der Aufstieg jedoch durch Tapferkeit im Krieg oder bei Raubzügen oder durch alle Arten von Geschenken und Festmahlen bestimmt, und das Alter wird dabei nie sehr streng berücksichtigt.

Ich wende mich nun den Riten des Eintritts ins Christentum, in den Islam und in die antiken Mysterien zu, obwohl letztere derselben Kategorie angehören wie die magisch-religiösen Bruderschaften der Pueblo-Indianer. Doch das Christentum hat so umfangreich aus den ägyptischen, syrischen, asiatischen und griechischen Mysterien entlehnt, dass es schwierig ist, das eine zu verstehen, ohne die anderen zu berücksichtigen. Der wirtschaftliche Zweck – mal spezifisch landwirtschaftlicher, mal allgemein wirtschaftlicher Natur (eine Vermehrung aller Mittel des Lebensunterhalts und des Lebens, von Tieren, Pflanzen, der Fruchtbarkeit der Erde, der Bewässerung usw., der

regelmäßige Lauf der göttlichen Sterne, die das Leben im Allgemeinen bedingen) – der antiken Mysterien (Osiris, Isis, Adonis, die syrische Göttin, Attis, Dionysos und sogar der Orphismus, usw.) wurde durch die Forschungen von Mannhardt, Frazer, Reinach, Harrison, Goblet d'Alviella, Cumont® und einigen anderen belegt. Doch die Riten, aus denen sich diese Zeremonien zusammensetzen, wurden bislang nur als sympathische Riten der Vermehrung oder Fruchtbarkeit sowie als Mittel zur Beeinflussung kosmischer und irdischer Prozesse eingehend untersucht.

Die Struktur dieser Riten hingegen wurde kaum untersucht, obwohl die Untersuchung bestimmter moderner Rituale, die bis ins kleinste Detail bekannt sind (für Australien und die Pueblo-Indianer), sowie die Betrachtung antiker Ritualbücher (aus Ägypten und Indien) zeigen, dass der Grundriss und manchmal auch die kleinsten Details, die Reihenfolge, in der die Riten aufeinanderfolgen und ausgeführt werden müssen, ein magisch-religiöses Element von grundlegender Bedeutung an sich darstellen. Der Hauptzweck dieses Buches besteht gerade darin, sich gegen die „folkloristische" oder „anthropologische" Vorgehensweise zu wenden, die darin besteht, verschiedene Riten – seien sie positiv oder negativ – aus einer Reihe von Zeremonien herauszugreifen und sie isoliert zu betrachten, wodurch sie aus einem Kontext herausgelöst werden, der ihnen Bedeutung verleiht und ihre Stellung in einem dynamischen Ganzen offenbart.

„Mysterien" sind nach Harrisons Definition „ein Ritus, bei dem bestimmte Sacra gezeigt werden, die der Gläubige nicht sehen darf, wenn er nicht eine bestimmte Reinigung durchlaufen hat". So wie ich den Begriff verwende, umfassen „Mysterien" das zeremonielle Ganzes, das den Neophyten aus der profanen in die sakrale Welt überführt und ihn in direkte und dauerhafte Verbindung mit dieser bringt. Die Darbietung der Sacra in Eleusis, wie auch in Australien (Churinga, heiliger Bullroarer) oder in Amerika (Masken, heilige Maiskolben, Katcinas usw.), ist der Höhepunkt des Ritus, stellt jedoch für sich genommen noch nicht die „Mysterien" dar."

Im Folgenden wird die Abfolge der Initiationsriten in Eleusis beschrieben: (1) Die Kandidaten wurden versammelt, und der Hierophant (Hohepriester) schloss durch ein Verbot (ein Tabu) all jene aus, deren Hände unrein waren und die unverständlich sprachen (diese Auswahl findet sich auch in afrikanischen Geheimgesellschaften wieder, wo ein Magier-Priester damit betraut ist, sie zu treffen). (2) Diese Neophyten wurden in das Eleusinion geführt, und beim Betreten des Enelosure segneten sie sich an der Vase mit heiligem Wasser, die nahe der Tür stand (vgl. unsere Weihwasserbecken). (3) Mit dem Ruf „halade mystai" (zum Meer, ihr Mystiker) wurden die Neophyten (vielleicht rennend) an die Küste geführt; diese Prozession war als elasis bekannt, „Entfernung" oder „Verbannung". (Laut Harrison könnte sich diese Bedeutung im griechischen Wort „pompe" wiederfinden.y Dieser Ritus wurde bisher als Vertreibung böser Mächte, Dämonen oder des Bösen

interpretiert, doch ich betrachte ihn als einen Ritus der Trennung

I von der Weltlichkeit des bisherigen Lebens des Neophyten. (4) Der Neuling badete im Meer, ein Reinigungsritus, durch den die profanen und unreinen Eigenschaften abgewaschen wurden – was den oben beschriebenen vorbereitenden Ritus „ “ bekräftigte. Jeder Neuling trug ein Schwein mit sich, das gleichzeitig mit ihm badete – ein Ritus, der an viele melanesische Bräuche erinnert. (5) Die Rückkehr zum Eleusinion und ein Opfer schlossen den ersten Akt ab.

Die Neophyten, die an den Zeremonien des 15. und 16. Boedromion (etwa Ende September) teilgenommen und Unterweisung in den kleinen Mysterien erhalten hatten, traten nach dem Lauf zum Meer und dem Opfer nicht mehr öffentlich in Erscheinung, sondern warteten im Rückzugsort (unter Einhaltung von Speisetabus usw.) auf die Abreise nach Eleusis, das zwanzig Kilometer entfernt lag. Sie transportierten das Bildnis des Lakchos und die Sacra zum Eleusinion und legten unterwegs zahlreiche Zwischenstopps ein: im Viertel des heiligen Feigenbaums, am Palast von Krokon (Safran), auf dem Anwesen von Raria (dem heiligen Bezirk), an den Brunnen des Kallichoros, am Stein der Demeter usw. Alle diese Stationen standen im Zusammenhang mit der Landwirtschaft. (7) Die Prozession betrat das Tempelgelände, dessen hohe Mauern, wie die in Athen, dazu dienten, vor den Unweißen zu verbergen, was sich in der heiligen Welt abspielte; das Zutrittsverbot galt für das gesamte Temenos, und die Strafe war – zumindest an den Tagen der Mysterien – der Tod. Über die Einzelheiten der darauf folgenden Zeremonien liegen keine Informationen vor. Es ist bekannt, dass die Initiation Folgendes umfasste: (a) eine Reise durch eine Halle, die in dunkle Abteile unterteilt war, von denen jedes eine Region der Unterwelt darstellte, das Hinaufsteigen einer Treppe, die Ankunft in hell erleuchteten Regionen und den Eintritt in das Megaron, wo die Sacra ausgestellt waren; und (b) eine Darstellung der Auferstehung der Kore, die Elemente enthielt, die den Unweihten unbekannt waren und in der allgemein bekannten Legende nicht verstanden wurden. Dieser Teil entspricht genau den Darstellungen der Handlungen der Alcheringa-Vorfahren in australischen Zeremonien. Auch der erste Teil ist nahezu universell: Die Novizen, für die profane Welt tot, durchlaufen den Hades und werden wiedergeboren – allerdings in die heilige Welt.® (8) Über die darauf folgenden Riten, Gesänge, Tänze und Prozessionen liegen keine genauen Informationen vor.

Der Grundriss der Initiationsriten in die eleusinischen Mysterien entspricht dem der bereits untersuchten Zeremonien derselben Kategorie. Dieselbe Abfolge, einschließlich einer Inszenierung des Todes und der Wiedergeburt des Neulings, findet sich auch bei der Initiation in den Orphismus und in den religiösen Vereinigungen Thrakiens sowie im Kult des Dionysos, des Mithras (stufweise Initiation), des Attis, des Adonis, der Isis usw. Die Einweihung in die „Muttergemeinschaft der Isis“ ist recht gut

bekannt, und der von Apuleius erwähnte „Durchgang durch die Elemente“ drückt die Vorstellung vom Tod des Neophyten noch besser aus als die Reise durch den Hades, da man – so scheint es zumindest – sogar glaubte, dass er sich zersetzte und später zu einem neuen Individuum wieder zusammensetzte.

Die gleiche Vorstellung findet sich auch in den Einweihungsriten des Attis-Kults. Zunächst ist anzumerken, dass Attis, Adonis und die Vegetationsgötter im Allgemeinen im Herbst sterben und im Frühling wiedergeboren werden und dass die Zeremonien ihrer Religionen eine dramatische Nachstellung dieses Todes beinhalten, mit Bestattungstabus (Trauer usw.) und Klageliedern, einer Übergangsphase mit einer Unterbrechung des gewöhnlichen Lebens und der Auferstehung oder, genauer gesagt, der Wiedergeburt. Die Abfolge dieser Riten wurde von Mannhardt, Frazer und ihren Anhängern bis ins kleinste Detail festgelegt, doch versäumten sie es, sie als Gruppen von Übergangsriten zu betrachten, die zugleich kosmischer, religiöser und wirtschaftlicher Natur sind und nur einen kleinen Teil einer weitaus umfassenderen Kategorie bilden, die in diesem Buch umrissen werden soll. Tod, Übergang und Auferstehung sind auch Bestandteil von Zeremonien im Zusammenhang mit Schwangerschaft, Geburt, der Aufnahme in Vereinigungen ohne landwirtschaftlichen Zweck, Verlobung, Heirat und Beerdigungen.

Da Attis stirbt und wiedergeboren wird, geht man davon aus, dass die Initiationsriten auch den zukünftigen Gläubigen sterben und wiedergeboren werden lassen: (1) Durch Fasten befreit er seinen Körper von der profanen Unreinheit; (2) er isst und trinkt aus den „Sacra“ (einer Trommel und einem Zimbel); (3) er steigt in eine Grube hinab, und das über ihn gegossene Blut eines geopferten Stiers bedeckt seinen gesamten Körper; dann steigt er aus der Grube empor, blutüberströmt von Kopf bis Fuß; (4) mehrere Tage lang wird er wie ein Neugeborenes ausschließlich mit Milch ernährt. Der Blutritus wird gemeinhin als Taufe im christlichen Sinne betrachtet – also als Vergebung der Sünden. Diese Interpretation stützt sich auf die Aussagen von Informanten, die schließlich erst aus jüngerer Zeit stammen (Clemens von Alexandria, Firmicus Maternus usw.), und mir scheint es , dass der Ritus ursprünglich eine direkte und physische Bedeutung hatte: Der Neuling kam blutüberströmt aus der Grube, wie das Neugeborene, das aus dem Leib seiner Mutter hervorkommt.

Unter dem Einfluss sowohl asiatischer als auch griechischer und ägyptischer Religionen spaltete sich die zunächst undifferenzierte Gemeinschaft der Christen allmählich in Klassen auf, die den Stufen der Mysterien entsprachen; die Aufnahmeriten wurden immer komplizierter und wurden im *ordo baptismi* (zu Beginn des elften Jahrhunderts) sowie im Messbuch von Papst Gelasius II. systematisiert. Dank der raschen Ausbreitung des Christentums kam bald die Zeit, in der nur noch Kinder zu taufen waren; doch lange Zeit blieben im Ritual eine Reihe von Merkmalen

erhalten, die nur für die Erwachsenentaufe geeignet sind. Diese werde ich hier untersuchen.

Der erste Grad war der des Katechumenen; der Eintritt in diesen Grad umfasste (1) das Anhauchen mit einer Exorzismusformel, (2) das Zeichen des Kreuzes auf der Stirn, (3) die Verabreichung von exorziertem Salz. Diese Riten sind nicht mehr direkt, wie bei einigen halbzivilisierten Völkern, sondern bereits animistisch, wie jene bestimmter Afrikaner und Indianer. Der erste Ritus ist ein Ritus der Abgrenzung; der zweite trennt ab und nimmt zugleich auf, und er entspricht der „Markierung“ (a9pocyf]) der griechischen Mysterien und des Urchristentums; der dritte Ritus ist ein Ritus der Aufnahme, insbesondere durch das Gebet, das ihn begleitet.

Dann folgte die Übergangszeit: Dem Katechumenen war es, genau wie den in die kleinen Mysterien Eingeweihten, gestattet, an religiösen Versammlungen teilzunehmen, und er hatte einen besonderen Platz in der Kirche, musste sich jedoch vor Beginn der wahren Mysterien (der Messe) zurückziehen. Er wurde regelmäßig einem Exorzismus unterzogen und so immer mehr von der nichtchristlichen Welt getrennt; er wurde schrittweise unterwiesen; seine „Ohren wurden geöffnet“. Nach einem letzten Exorzismus folgte das „Effeta“: Der Priester befeuchtete seinen Finger mit Speichel und berührte damit die Oberlippe jedes Katechumenen; die Kandidaten entkleideten sich, und ihr Rücken sowie ihre Brust wurden mit geweihtem Öl gesalbt; sie schworen dem Satan ab, gelobten, sich mit Christus zu verbünden, und sprachen das Credo. Damit endete die Übergangszeit, die zugleich Riten der Trennung und Riten zur Vorbereitung auf die Eingliederung umfasste; die Dauer dieser Zeit war nicht begrenzt und konnte bis zum Vorabend des Todes andauern.

Darauf folgten die eigentlichen Riten der Aufnahme. Wasser wurde gesegnet, und der Katechumene wurde damit besprengt und wurde somit zum regeneratus, also „wiedergeboren“, ganz im Sinne des Gebets, das während des darauf folgenden Ritus gesprochen wurde. Die Getauften legten ihre Kleidung ab und zogen mit Hilfe ihrer Paten und Patinnen weiße Gewänder an. Sie versammelten sich vor dem Bischof, der sie mit dem Kreuzzeichen „kennzeichnete“ – offensichtlich ein Ritus der Aneignung durch die Gottheit und der Eingliederung in die Gemeinschaft der Gläubigen. Erst nachdem dies vollzogen war, wurden die Neophyten zur Kommunion zugelassen. Sie erhielten dann ein Getränk, das wenige Augenblicke zuvor geweiht worden war und aus Honig, Wasser und Milch bestand. Usener führte dieses Getränk – laut Duchesne fälschlicherweise – auf die Dionysos-Mysterien zurück, doch ich möchte darauf hinweisen, dass es sich dabei auch um das Getränk handelte, das Neugeborenen verabreicht wurde, zweifellos bevor die Muttermilch eintraf. Die „Wiedergeburt“ wurde am Ende durch eine Prozession der Getauften mit brennenden Kerzen gekennzeichnet. Das Große Licht erinnert an das der griechischen Mysterien und deutete jedenfalls darauf

hin, dass die „Toten“ in das „wahre Licht“ hineingeboren worden waren.

Dies sind also die Schritte im katholischen Ritual Roms, doch dieselben Ideen und dieselbe Abfolge finden sich auch in den gallikanischen Zeremonien wieder. Es darf jedoch nicht vergessen werden, dass diese gesamte Systematisierung des Taufrituals relativ jung ist und dass die Riten in den ersten Jahrhunderten weniger zahlreich und weniger kompliziert waren. Es gab einen starken Einfluss des Gnostizismus, der ebenfalls Stufen und aufeinanderfolgende Initiationsriten kannte, die dem Muster von Übergangsriten entsprachen. Die frühchristliche Taufe umfasste ein Fasten und ein Untertauchen in geweihtes Wasser oder eine Besprengung damit. Darüber hinaus wurden an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten unter dem Einfluss lokaler Glaubensvorstellungen und Bräuche all e Arten von rituellen Details (Reinigung, Exorzismus usw.) hinzugefügt.

Es ließe sich leicht zeigen, dass auch das Ritual der Messe eine Abfolge von Riten der Trennung, des Übergangs und der Eingliederung darstellt. Der einzige theoretische Unterschied zwischen der Initiation und der Messe besteht darin, dass Letztere eine Initiation ist, die regelmäßig erneuert wird, ähnlich wie das hinduistische Soma-Opfer und generell Opfer, deren Zweck darin besteht, den normalen Lauf kosmischer und menschlicher Ereignisse zu sichern.

Es ist bekannt, dass der Beitritt zum Islam durch die Beschneidung und das Rezitieren der Fatiha vollzogen wird. Dennoch würde eine detaillierte Untersuchung zahlreicher Berichte über bemerkenswerte Bekehrungen und über Variationen im Beschneidungsritus bei verschiedenen muslimischen Völkern zeigen, dass überall dort, wo eine Tendenz zur rituellen Entwicklung besteht – zum Beispiel in Kleinasien, im Kaukasus, in Zentralasien und in Indien –, das hier skizzierte dreiteilige Muster gleichermaßen erkennbar wäre.

Die gleiche Abfolge lässt sich auch beim Übergang von einer Religion zur anderen feststellen, wobei der Ritus der Trennung durch den Verzicht konstituiert wird. Im Falle einer Rückkehr zur ursprünglichen Religion, beispielsweise im christlichen Bußritus, galt der Büßer als Christ, der aus irgendeinem Grund seine Initiation verloren hatte und danach strebte, sie wiederzuerlangen. Religionsunterricht und Prüfung wurden durch „asketische Übungen“ ersetzt – der Büßer durfte nicht heiraten und musste eine bereits geschlossene Ehe auflösen, sein Amt niederlegen sowie eine strenge Diät- und Luxusenthaltsregel einhalten. Kurz gesagt, seine „Trennung“ von der profanen Welt war weitaus größer als die des Katechumenen; die Buße wurde durch die Handauflegung des Bischofs und ein öffentliches Bekenntnis des Büßers beendet, der sich anschließend in Trauer begeben oder in ein Kloster zurückziehen musste. Die Zeremonie der Wiedereingliederung in die Gemeinschaft der Gläubigen umfasste eine Ermahnung, ein „Versöhnungsgebet“ und in Spanien die Zeremonie der „indulgencia“.

Nun möchte ich mich den Initiationsriten in religiöse Bruderschaften zuwenden. Da Dokumente über die Zeremonien zum Beitritt in buddhistische Bruderschaften leicht zugänglich sind, werde ich diejenigen zitieren, die sich auf die Sekte der Sikhs beziehen. Durch ein Gebet wird etwas Zuckerwasser geweiht und mit einem kleinen Dolch umgerührt. Ein Teil davon wird dann auf den Kopf und die Augen des Neulings gegossen, der den Rest trinkt. Anschließend isst er gemeinsam mit seinen Weihenden eine besondere Art von Kuchen. Der Neuling, der auf diese Weise wiedergeboren wird, muss auf Fragen – unabhängig von seiner tatsächlichen Nationalität – antworten, dass er in Patna geboren wurde und in Aliwal lebt, dem Geburtsort und Wohnort von Guru Govind Singh, und dass er der Sohn von Govind Singh ist, dem letzten der zehn Gurus der Sikhs. Bei den Initiationszeremonien in die Chamar-Sekte von SivanarayanP findet eine mehrtägige Einweihung statt. Am Ende dieser Zeit wird der Neuling, sofern er die Aufnahmeprüfungen bestanden hat, gebeten, mit einem Geschenk für den Oberhaupt, der ebenfalls als Guru bezeichnet wird, zu erscheinen. Er wäscht dem Guru den großen Zeh und verteilt Kuchen an die Mitglieder der Bruderschaft. Zu den weiteren Handlungen gehört auch das Verbrennen von Kampfer.

Die Aufnahme in muslimische Bruderschaften wird in Marokko „wird“ genannt, und ihr wichtigster Aufnahmeritus besteht darin, zu einer Wasserstelle hinabzugehen und seinen Durst zu stillen, indem man eine Flüssigkeit trinkt oder sie in den Mund nimmt. Um dem Orden der Isawa beizutreten, öffnet der Neuling den Mund weit, und der Zeremonienleiter spuckt ihm dreimal in den Rachen; dieser zentrale Ritus wird von weiteren Riten begleitet. Laut Lane ist der „Ahd“, also der Initiationsritus, bei den verschiedenen Bruderschaften in Kairo in etwa gleich; der Neuling sitzt auf dem Boden dem Scheich gegenüber, und sie ergreifen sich gegenseitig an der rechten Hand, heben die Daumen an und drücken sie gegeneinander, während der Ärmel des Scheichs die Hände bedeckt; der Neuling wiederholt bestimmte heilige Formeln nach dem Scheich eine bestimmte Anzahl von Malen. Anschließend küsst der Eingeweihte die Hand des Scheichs. Diese Riten sind identisch mit denen des Ehevertrags, mit dem Unterschied, dass bei letzterem die Hände des Mannes und des Vertreters seiner Verlobten unter einem Taschentuch verborgen sind, die Terminologie juristischer Natur ist und der Mann die Hände der Anwesenden nur dann küsst, wenn er von niedrigerem sozialen Stand ist.

Bei römisch-katholischen Zeremonien zum Beitritt zu einem Orden gibt es immer einen Teil, der dem römischen, gallikanischen oder einem anderen vorgeschriebenen Ritual entspricht, und einen anderen Teil, der je nach Orden variiert. So umfasst der Eintritt in den Karmeliterorden Bestattungsriten, gefolgt von Auferstehungsriten.

Auch heilige Jungfrauen und Prostituierte müssen sich, um ihre neue Stellung einzunehmen, Zeremonien unterziehen, die nach dem Vorbild von

Übergangsriten gestaltet sind. Zunächst folgt hier die Reihenfolge der Weiheriten für katholische Jungfrauen gemäß dem Römischen Pontifikal: Die Jungfrauen werden in der Novizienkleidung „ohne Schleier, Gewänder oder Kapuzen“ hereingeführt. Sie zünden ihre Kerzen an und knien zu zweit nieder. Dreimal sagt der Bischof zu ihnen: „Kommt“, und sie nähern sich ihm in drei Etappen. Sie stellen sich im Kreis auf, und jede einzelne tritt vor und verspricht ihm, sich der Jungfräulichkeit zu weihen. Er fragt sie, ob sie bereit sind, „gesegnet, geweiht und als Bräute mit unserem Herrn Jesus Christus vereint zu werden“, und sie antworten: „Das wünschen wir.“ Der Bischof singt das „Veni Creator Spiritus“ und segnet die zukünftigen Ordensgewänder der Jungfrauen. Sie legen ihre gewohnten Gewänder ab und ziehen die anderen an. Er segnet die Schleier, dann die Ringe, dann die Krönchen. Die Jungfrauen singen: „Ich habe dem weltlichen Reich und allen Reizen der Welt entsagt – mein Herz ist nicht mehr frei, denn ich stehe im Dienst des Königs, dessen ich gesehen habe.“ Der Bischof betet und spricht dann das ‚Vere dignum‘; er setzt seine Mitra wieder auf und sagt: „Komm, geliebte Seele, du bist nahe bei meinem Thron; der König hat deine Vereinigung gesucht.“ Sie treten paarweise vor, knien nieder, und „der Bischof legt jedem den Schleier auf das Haupt, lässt ihn über die Schultern und die Brust fallen und schiebt ihn über das Haupt bis zu den Augen, wobei er sagt: ‚Empfange den heiligen Schleier als Zeichen dafür, dass du der Welt entsagt hast und dass … du … die Braut Jesu Christi geworden bist.‘ Wenn alle verschleiert sind, erinnert er sie: ‚Komm, um deine Hochzeit zu feiern, usw.‘, und er legt den Ring an den dritten Finger der rechten Hand und sagt: ‚Ich vereine euch, usw.‘ Die gleiche Zeremonie wird mit der Krone vollzogen. Es gibt liturgische Gesänge, Gebete, das Halleluja, die Kommunion, den Segen und – in Klöstern, in denen die Nonnen die kanonischen Stunden einhalten und das Recht haben, das Offizium in der Kirche zu lesen – eine rituelle Übergabe des Breviers. Schließlich werden die geweihten Jungfrauen der Obhut der Äbtissin anvertraut. Zu den zum Ausdruck gebrachten Ideen gehören eine Abgrenzung von der profanen Welt durch das Anlegen des Ordensgewandes und das Aufsetzen des Schleiers sowie eine Eingliederung in die heilige Welt durch eine Vermählung mit Jesus Christus, wobei der Ring und die Krone ebenfalls rituelle Gegenstände der weltlichen Ehe sind. Es ist zu beachten, dass die hier beschriebenen Riten der Abgrenzung die Übergangszeit (das Noviziat) beenden, die durch eine Halbabgeschiedenheit gekennzeichnet ist, dass auf die Weihe eine vollständige Abgeschiedenheit folgt und dass sowohl das Noviziat als auch die Weihe mit einer physischen Trennung (Kloster, Gitter usw.) von der profanen Welt einhergehen.

Da über die Weiheriten der heiligen Prostituierten der Antike wenig bekannt ist, werde ich zur Veranschaulichung mehrere hinduistische Riten anführen. In der Musikerkaste der Kaikolan in Coimbatore muss mindestens eine Tochter jeder Familie dem Tempel als Tänzerin, Musikerin und Prostituierte angegliedert werden. Die erste Reihe von Zeremonien, die sie

durchläuft, entspricht der Verlobung; die zweite Reihe der Eheschließung. Das Tali (das unserem Ehering entspricht) wird ihr von einem Brahmanen um den Hals gebunden, wie bei einer Verlobung und einer Hochzeit. Dann legt der Onkel mütterlicherseits ihr ein goldenes Band um die Stirn und setzt sie auf ein Brett vor den Versammelten. Zum Zeitpunkt des ersten Geschlechtsverkehrs wird zunächst für einige Minuten ein Schwert zwischen die beiden Personen gelegt – ein Hochzeitsritus, der in Indien sehr verbreitet ist. Kurz gesagt, unterscheiden sich die Zeremonien der Weihe an die Gottheit nur in kleinen Details von gewöhnlichen Hochzeitszeremonien, und dasselbe gilt auch bei den Kaikolan-Weberinnen. Bei den Zeremonien zur Weihe der Basavi (heiligen Prostituierten) im Bezirk Bellary wird ein Schwert, das den abwesenden Verlobten symbolisiert, neben die sitzende Novizin gelegt, die es in ihrer rechten Hand hält; nach verschiedenen Riten erhebt sie sich und geht hin, um das Schwert im Heiligtum des Gottes zu deponieren. Ist sie eine heilige Tänzerin, wird der Verlobte durch eine Trommel repräsentiert, und sie verneigt sich vor ihr. Die Basavi sind durch das Tali an die Gottheit gebunden und mit einem Chakra (einer in der Mitte hohlen Scheibe) sowie einer Muschel [Turbinella rapa] tätowiert.

Bei einer Erörterung von Initiationsriten sollten auch Klassen, Kasten und Berufe berücksichtigt werden. Selbst dort, wo die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe oder sozialen Klasse erblich ist, wie in bestimmten Totem- und magisch-religiösen Gruppen, wird das Kind selten von Geburt an als vollwertiges Mitglied betrachtet. In einem Alter, das je nach Volk variiert, muss es durch Zeremonien in seine Gruppe aufgenommen werden, die sich von den bisher besprochenen dadurch unterscheiden, dass das magisch-religiöse Element schwächer ist; im Gegensatz dazu sind die politisch-rechtlichen und allgemein sozialen Elemente wichtiger. Bei den Lekugnen, einem Salish-Stamm in British Columbia, gibt es vier Klassen – Häuptlinge (erblich), Adlige (erblich), Bürgerliche und Sklaven –, die endogam sind und sich an strenge Regeln für das tägliche Leben halten (Tischordnung usw.).

Die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Klasse wird durch den Namen einer Person angezeigt, weshalb es eine Namensgebungszeremonie gibt, die stets erst nach den Pubertätszeremonien stattfindet. Der Vater organisiert ein großes Festmahl, und wenn sich alle Eingeladenen versammelt haben, führt er seinen Sohn zusammen mit den Paten auf das Dach des Hauses (dessen Inneres aus dem Boden ausgehöhlt ist) und singt und tanzt eines der Familienlieder und -tänze. Anschließend werden im Namen der Vorfahren Geschenke verteilt. Der Vater bittet vierzig Adlige, als Zeugen zu fungieren. Zwei ältere Häuptlinge treten vor, wobei der junge Mann zwischen ihnen steht, und der Älteste verkündet mit lauter Stimme den Namen und die Titel jenes Vorfahren, nach dem der Vater seinen Sohn benennen möchte. Dabei handelt es sich in der Regel um den Großvater. Die Zustimmung der Anwesenden wird durch Klatschen und Rufe zum Ausdruck gebracht. Erneut

werden Geschenke an die Teilnehmer verteilt und, falls der Vater reich ist, auch an die einfachen Leute, die aus Neugierde gekommen sind. Es folgt das gemeinsame Mahl, und danach ist der junge Mann nur noch unter dem Namen und dem Titel bekannt, die er zu diesem Zeitpunkt erhalten hat. Hier finden sich in einer halbzivilisierten Form Zeremonien, die anderswo stark ausgefeilt wurden – zum Beispiel im Europa des Mittelalters (vgl. ihre Ähnlichkeit mit der Waffenwache der Ritter und dem Noviziat) und in Japan. Das äußere Emblem ist das Wappen, das der Darstellung des Totems bei den Totemgruppen und Zeichen wie Skarifikationen und Tätowierungen bei Altersgruppen und Geheimgesellschaften entspricht. Das Anbringen des Wappens ist, ebenso wie das des totemistischen Emblems, eindeutig ein Aufnahmeritus, ebenso wie die „Kennzeichnung“ bei den Mysterien. Nur in der Form variieren die Riten je nach Volk und Art der geschlossenen Gruppen.

Die Zugehörigkeit zu einer Kaste ist per Definition erblich, doch eine Kaste ist auch beruflich spezialisiert, und jeder Mensch hat seinen festgelegten Platz in einer präzisen Hierarchie. Die Aufnahme in eine Kaste erfolgt daher nur unter bestimmten Bedingungen. (1) Ein Kind wird durch Zeremonien aufgenommen, die in die Kategorie der in Kapitel V behandelten Kinderriten fallen. Natürlich nimmt dabei der rituelle Gebrauch von Werkzeugen, die zu einem bestimmten Beruf gehören, einen wichtigen Platz ein; es handelt sich nicht um einen Sympathieritus, wie er bei Völkern ohne Kasten vorkommt, sondern um einen echten Aufnahmeritus, der ein Individuum in eine geschlossene Gemeinschaft einordnet. (2) Obwohl man nicht von einer niedrigeren Kaste in eine höhere aufsteigen kann, ist ein Wechsel in die entgegengesetzte Richtung möglich. Daraus folgt, dass in solchen Fällen die Aufnahme-Riten entweder vereinfacht sind oder eine Umkehrung aufweisen, da die niedrigere Kaste geehrt wird und nicht die Neuankömmlinge. Zudem gibt es in einigen Regionen Indiens Kasten, bei denen es sich in erster Linie um Stämme handelt, und unter diesen scheinen die Aufnahmeriten die Werteskala zu ignorieren, die die Grundlage der Kaste bildet; sie behalten lediglich die Merkmale von Zeremonien bei, die außerhalb Indiens zur Aufnahme eines Fremden in einen Clan oder Stamm durchgeführt werden. (3) Riten der Trennung spielen hier eine wichtige Rolle, auch wenn ihr bewusstes und freiwilliges Element fehlen mag. Jede Kaste ist durch Tabus von allen anderen getrennt; das Berühren einer Person einer niedrigeren Kaste, das gemeinsame Essen mit ihr, das Hinlegen auf ihrem Bett oder das Betreten ihres Hauses kann dazu führen, dass eine Person automatisch aus ihrer eigenen Kaste ausgeschlossen wird, obwohl sie nicht in die Kaste der Person aufgenommen wird, die sie berührt hat. In einem solchen Fall kommt es häufig vor, beispielsweise in Bengalen, dass der Ausgestoßene zum Muslim wird, da der Islam in bestimmten Teilen Indiens theoretisch wie praktisch die Kastenhierarchie nicht akzeptiert. Personen aller Kasten können auch den buddhistischen Bruderschaften oder „Sekten“ wie dem Arya Samaj und den

Sivanarayani beitreten, die in unterschiedlichem Maße Kompromisse zwischen Hinduismus, Brahmanismus, Buddhismus und Islam darstellen.

Der Eintritt in europäische Berufe war in der Vergangenheit mit besonderen Zeremonien verbunden, von denen zumindest einige religiöser Natur waren – insbesondere wenn die Zünfte mit besonderen Arten religiöser Bruderschaften zusammenfielen. Selbst wenn die Lehre in früheren Zeiten keine Trennung vom bisherigen Umfeld mit sich brachte, endete sie mit Aufnahmeriten (ein gemeinsames Mahl usw.). Es ist bekannt, dass die Aufnahme in Zünfte streng geregelt war. Man sollte jedoch nicht glauben, dass in unserer Zeit alle Barrieren innerhalb derselben Berufe oder Gewerbe oder zwischen den verschiedenen Berufen oder Gewerben verschwunden sind. Zweifellos ist an den Hindernissen für den beruflichen Wechsel nichts Ritualistisches mehr übrig geblieben, doch sollten dennoch einige Worte darüber verloren werden, da die neue Form Tendenzen entspricht, die sich auch in Übergangsriten äußern, wenn auch auf einer anderen Grundlage. So neigt der Gehilfe (sowohl der Schmiedegehilfe als auch der Zimmermannsgehilfe) dazu, sein ganzes Leben lang Gehilfe zu bleiben, ganz gleich, welche persönlichen Begabungen er auch haben mag; er kann nur unter besonderen Umständen (manchmal durch Heirat) in den vollwertigen Berufsstatus (Schmied, Zimmermann) übergehen.

Eine ausgeprägte Form dieser Tendenz hat sich häufig in den Vereinigten Staaten gezeigt, zum Beispiel im Konflikt zwischen den Maurergehilfen und den Maurern, als die Maurer ihren Gehilfen die Benutzung ihrer Werkzeuge (Kellen usw.[2]) untersagten. Wie Cornelissen gezeigt hat, beruht die Unterscheidung zwischen den Stufen nicht auf persönlichen Begabungen (Kraft, Geschicklichkeit usw.), sondern auf einer Art traditionellem Druck, der es einer Person nur erlaubt, innerhalb des Berufsbereichs aufzusteigen, in dem sie beginnt; wer als Maurergehilfe-Lehrling oder Maurerlehrling anfängt, bleibt für den Rest seines Lebens in dieser Kategorie. Innerhalb der Gruppe der Gehilfen oder Gesellen ist es jedoch relativ einfach, von einer weit gefassten Kategorie in eine andere zu wechseln – vom Maurergehilfen zum Steinmetzgehilfen, vom Zimmermann zum Tischler bis hin zum Möbelschreiner. Wenn man zudem alle Lohnstufen untersucht und alle Faktoren berücksichtigt, wird deutlich, dass die Löhne zwischen einem Minimum und einem Maximum schwanken und dass auch hier ein Übergangsbereich besteht, den eine Person durchlaufen muss, bevor sie in einem bestimmten Land, zu einer bestimmten Zeit und in einem bestimmten Beruf eine vollständige Befriedigung ihrer Bedürfnisse erreicht.

Die Klasse der Brahmanen, der „Zweimalgeborenen“, veranschaulicht den Übergang zwischen der Kaste und einem magisch-priesterlichen Beruf. Der Begriff „Zweimalgeborene“ weist deutlich auf die wahre Rolle der Übergangsriten hin: Der Brahmane, der von Geburt an seiner Kaste angehört und durch Kindheitsriten in sie eingegliedert wird, durchläuft später

Initiationszeremonien, die den Tod in einer früheren Welt und die Geburt in der neuen nachstellen und ihm die Kraft verleihen, sich der magisch-religiösen Tätigkeit zu widmen, die sein berufliches Spezialgebiet sein soll. Da der Brahmane ein geborener Priester ist, kann man im katholischen Sinne nicht wirklich von seiner Weihe sprechen; doch was auch immer Bougie zu diesem Thema denken mag, das Noviziat und die Initiation sind notwendig, insbesondere wegen der Bedeutung der Formeln und ihrer „korrekten Rezitation“ im hinduistischen Ritual. Man wird als Brahmane geboren, muss aber lernen, sich wie ein Brahmane zu verhalten. Mit anderen Worten: Innerhalb der heiligen Welt, in der der Brahmane von Geburt an lebt, gibt es drei Abschnitte: einen vorbereitenden, der bis zum Upanayana (Beginn einer Beziehung zu einem Lehrer) dauert, einen Übergangsabschnitt (Noviziat) und einen nach dem Übergang folgenden Abschnitt (Priestertum). Die Abfolge der Phasen, die ein Brahmane durchläuft, ist identisch mit der, die der Sohn eines halbzivilisierten Königs durchlebt, da die gesamte Entwicklung beider innerhalb der heiligen Welt stattfindet, während die eines Nicht-Brahmanen oder eines durchschnittlichen Afrikaners – abgesehen von besonderen Phasen (Initiation, Opfer usw.) – auf den Bereich des Profanen beschränkt ist.

Zu den Brahmanen-Zeremonien gehören zunächst eine Tonsur, ein Bad, ein Kleiderwechsel, die Inbesitznahme des Herzens des Kindes durch den Lehrer, der die Verantwortung für dessen Führung übernimmt, eine Namensänderung, ein Handschlag – gipfelnd im

rituellen Tod des Kindes. Sobald das Kind ein Novize (Brahmachari) geworden ist, unterliegt es allerlei Tabus; es studiert die heilige Literatur, lernt Formeln und Gesten. Seine Vereinigung mit dem Lehrer wird mit einer Ehe gleichgesetzt; der Lehrer „empfängt“ in dem Moment, in dem er seine Hand auf die Schulter des Kindes legt, und am dritten Tag, wenn die Gayatri rezitiert wird, wird das Kind wiedergeboren. Anderen Texten zufolge wird der Brahmane „in dem Moment geboren, in dem sich das Opfer ihm zuwendet“. Im Gegensatz zu dem, was bei Initiationszeremonien in Australien, im Kongo und anderswo beobachtet wurde , dauert der Tod des Novizen also nicht über die gesamte Zeit des Noviziats an. Die Dauer des Noviziats des Brahmanen wird in den Texten nicht näher angegeben. Danach folgt die Zeremonie der „Rückkehr“ (samdvartana); der Novize legt die Zeichen des Noviziats (Gürtel, Stock, Antilopenhaut) ab und wirft sie ins Wasser; anschließend badet er und zieht neue Kleidung an. Er wird durch eine Abgrenzung von der ebenfalls heiligen Übergangszeit wieder in die heilige Gemeinschaft aufgenommen.

Ich werde hier nicht näher auf die Noviziats- und Weihezeremonien römisch-katholischer und orthodox-katholischer Priester eingehen. Bei ihnen lässt sich dieselbe Abfolge von Riten der Trennung, des Übergangs und der Eingliederung erkennen, doch sind diese auf ihre eigene Weise systematisiert. Die „Tonsur“ ist der wichtigste Ritus. Da es sich wie beim Schleier um ein dauerhaftes Symbol handelt, ist sie zugleich ein Ritus der Trennung und der

Eingliederung. Nachdem der Priester geweiht wurde, muss er seine erste Messe lesen, und dieser rituelle Akt nimmt manchmal auch die Form einer Hochzeit an. Oft wird er mit lokalen Hochzeitsriten kombiniert, wie es in bestimmten Gegenden Tirols der Fall ist. Die Kirche wird durch ein Mädchen im Alter von acht bis zwölf Jahren verkörpert, das eine Schwester oder eine nahe Verwandte des Priesters ist. Es wird versucht, sie zu „entführen", wie im Falle einer regulären Verlobten; das heißt, sie wird nach der ersten Messe in ein anderes Gasthaus gebracht als das, in dem das Hochzeitsessen stattfindet; es werden Schüsse abgefeuert, Knallkörper gezündet und Hochzeitslieder gesungen, darunter auch einige erotischer Natur. Während des Essens trägt die Anwesenheit von Gehilfen oder Paten des Pfarrers sowie von Geistlichen, die mit ihm befreundet sind, dazu bei, die rituelle Begeisterung zu dämpfen. Tatsächlich ist es den kirchlichen Behörden gelungen, diese Bräuche in einigen Diözesen abzuschaffen, obwohl sie beispielsweise in Salzburg weiterhin gepflegt werden.

Ich glaube, nur wenige heutige Gruppen verfügen über ein so klar abgegrenztes Ritual des Reinen und Unreinen wie die Subba oder Sabier, die in der Umgebung von Bagdad leben. Die Taufe spielt eine wichtige Rolle bei ihrem Aufstieg von einem kirchlichen Rang zum nächsten sowie im gesamten Leben der Novizen, Diakone, Priester und Bischöfe. Ein Novize muss ein ehelicher Sohn eines Priesters oder Bischofs sein und darf keine körperlichen Gebrechen aufweisen; wird er nach einer Prüfung für würdig befunden, empfängt er eine besondere Taufe, studiert sieben bis neunzehn Jahre lang und wird dann zum Diakon geweiht. Nach Ablauf von sechs Monaten oder einem Jahr als Diakon wird er, sofern die Versammlung der Gläubigen dies wünscht, zum Priester geweiht. Er wird in einer Schilfhütte eingesperrt; sieben Tage und sieben Nächte lang darf er sich nicht verunreinigen und nicht schlafen. Jeden Tag wechselt er seine Kleidung und muss Almosen geben. Am achten Tag wird für ihn eine Beerdigung abgehalten, da er als tot gilt. Danach wird er von vier Priestern zum Fluss begleitet, wo sie ihm die Taufe spenden. In den darauf folgenden sechzig Tagen badet er sich dreimal täglich, und wenn er einen nächtlichen Samenerguss hat, zählt dieser Tag nicht zu den sechzig. Die Tage, an denen entweder seine Mutter oder seine Frau ihre Menstruation haben, werden nicht gezählt, sodass es manchmal vier oder fünf Monate dauert, bis sechzig Tage ohne jegliche Verunreinigung zusammengekommen sind. Er unterliegt Speisetabus und gibt Almosen.

Die besondere Aufgabe des Priesters ist die Spendung der Taufe; die des Bischofs ist die Spendung der Ehe. Wenn ein Bischof von den Priestern gewählt wird, muss er zwei Monate lang sexuelle Beziehungen vermeiden. Er wird ebenfalls getauft; er gibt eine öffentliche Auslegung der heiligen Bücher und muss beim Tod eines „guten Sabiers" anwesend sein, der mit einer Botschaft für die Gottheit Avather betraut ist (dieser Ritus ist obligatorisch). Drei Tage später muss er für den Verstorbenen beten. Er vollzieht den Segen

bei der Hochzeit eines Priesters (ebenfalls ein obligatorischer Ritus), und der abschließende Ritus seiner Amtseinführung ist die Taufe aller Priester.

Mit der Initiation des Magiers betreten wir den Bereich der Phänomene hybrider Natur. Außer dort, wo Magier eine Art Klasse oder gar Kaste bilden, wie in Teilen des westlichen Nordamerikas, unterliegen sie keinen Riten, die sie zu einer definierten Menschengruppe vereinen. Doch sie müssen in die heilige Welt eingegliedert werden und können ohne die Durchführung der Übergangsriten nicht wirken.

Für Angaben zum australischen Magier verweise ich den Leser auf die in einer Monografie von Mauss zitierten Quellen. Sie zeigen, dass der Magier seine Persönlichkeit verändert und manchmal das Sterben und die anschließende Auferstehung vortäuscht (Entfernung von Organen, Traumreise in die andere Welt usw.). Der ural-altaische Schamane (1) ist von klein auf nervös und reizbar. (2) Er wurde mehrfach von Geistern „besessen“ (Halluzinationen, Phobien, Epilepsie, Trancen, Katalepsie usw.), sodass sich die Vorstellung eines vorübergehenden Todes einstellt. (3) Er zieht sich in den Wald, in die Einsamkeit, in die Tundra usw. zurück und unterwirft sich verschiedenen Entbehrungen mit psychologischen und neuropathischen Folgen. (4) Geistwesen, die anthropomorph oder tierisch, bösartig oder beschützend, einzeln oder zahlreich sein können, erscheinen ihm immer häufiger und lehren ihn die Grundlagen seines Berufs. (5) Oder der Schamane stirbt und seine Seele begibt sich in das Land der Geister, der Götter oder der Toten. Dort lernt er dessen Beschaffenheit kennen und erwirbt das notwendige Wissen, um die bösen Geister zu bezwingen und die Hilfe der guten zu erlangen. (6) Der Schamane kehrt dann ins Leben zurück, wird wiedergeboren und kehrt nach Hause zurück oder zieht von Dorf zu Dorf und so weiter. Das wichtige, aber nicht charakteristische Merkmal des Schamanismus besteht darin, dass sich in allen zeremoniellen Handlungen des Schamanen die wiederkehrende Abfolge von Trancezuständen, Tod, Seelenreisen in die andere Welt, Rückkehr und Anwendung des in der heiligen Welt erworbenen Wissens auf einen bestimmten Fall (Krankheit usw.) findet. Es handelt sich um ein genaues Äquivalent zum klassischen Opfer.

Um bei den Kariben zum Peai geweiht zu werden, zieht der Novize zu einem „Ältesten“, manchmal für bis zu zehn Jahre, und unterzieht sich danach fünfundzwanzig bis dreißig Jahre lang wiederholten Prüfungen, wie zum Beispiel einem langanhaltenden Fasten. Die alten Peais ziehen sich in eine Hütte zurück, wo sie den Anwärter auspeitschen und ihn tanzen lassen, bis er in Ohnmacht fällt; er wird von schwarzen Ameisen „ausgeblutet“ und durch das erzwungene Trinken von Tabaksaft „in den Wahnsinn getrieben“. Schließlich wird er einem dreijährigen Fasten unterzogen, das allmählich weniger streng wird, und von Zeit zu Zeit nimmt er Tabaksaft zu sich. Die innere Bedeutung dieser Abfolge von Riten geht aus den Beschreibungen von von den Steinen hervor: (1) Der Novize wird erschöpft und in einen Zustand

ungewöhnlich hoher Empfindsamkeit versetzt; (2) er schläft ein und stirbt; (3) seine Seele steigt zum Himmel empor und kehrt wieder herab; (4) er erwacht und wird als Peai wiederbelebt.

Bei den Barundi von Tanganjika wird man auf drei Arten zum Kiranga (Priester-Magier-Zauberer): durch Vererbung und Weihe – Mütter oder Väter geben ihre Rolle vor ihrem Tod weiter, indem sie dem ältesten Sohn oder der ältesten Tochter einen heiligen Speer überreichen; durch einen Blitzschlag; durch eine plötzliche Berufung:

Während einer der „Speerzeremonien“ erhebt sich plötzlich ein Junge oder ein Mädchen und stellt sich dem amtierenden Kiranga gegenüber – oder vielmehr dem heiligen Speer; er oder sie beugt sich dem Kiranga entgegen und blickt ihn mit der ganzen Kraft seines Wesens unverwandt an, bis er (oder sie) zu zittern beginnt und schließlich in Ohnmacht fällt, als wäre er (oder sie) tot … Die Person, die in Ohnmacht gefallen ist, wird auf eine Matte gelegt und behutsam in ihr Haus getragen, wo sie drei oder vier Tage lang schläft. Wenn die Person wieder zu sich kommt, ist sie fortan ein heiliger Priester oder eine heilige Priesterin – der Ehepartner des Gottes. Die Nachbarn werden herbeigerufen; die „Speerzeremonie“ wird durchgeführt; und der neue Kiranga leitet und vollzieht zum ersten Mal den Ritus.

Es gibt also Hypnose, Tod, eine Übergangsphase und Auferstehung. Hubert und Mauss stellen zu Recht fest, dass „die Vorstellung eines vorübergehenden Todes ein allgemeines Thema sowohl der magischen als auch der religiösen Initiation ist“. Sie führen Beispiele von den Eskimos, den Chams und den Griechen sowie aus Indonesien, Melanesien und Nordamerika an. Der wichtige Punkt, der dabei zu beachten ist, besteht darin, dass sich in den Einzelheiten dieser Zeremonien ein Muster zeigt, das mit dem vieler anderer Übergänge von einem Zustand in einen anderen identisch ist.

Alles, was über Priester und Magier gesagt wurde, gilt auch für den Häuptling und den König, deren heilige und manchmal göttliche Natur von Frazer deutlich herausgearbeitet wurde. Die Zeremonien der Thronbesteigung oder Krönung weisen sowohl im Detail als auch in ihrer Abfolge eine sehr große Ähnlichkeit mit Ordinationszeremonien auf. Zwei Fälle sind zu berücksichtigen: Der Nachfolger kann entweder noch zu Lebzeiten seines Vorgängers oder nach dessen Tod inthronisiert werden. Manchmal wird die Nachfolge erst durch einen besonderen Ritus eröffnet, bei dem der Vorgänger von seinem Nachfolger getötet wird. In beiden Fällen findet, wie bei einer „ en“ Initiation oder einer Ordination, eine Übergabe und Entgegennahme der „sacra“ statt, die hier als „Regalia“ bezeichnet werden und zu denen Trommeln, ein Zepter, eine Krone, „Reliquien der Ahnen“ sowie ein besonderer Thron gehören; sie sind zugleich Symbol und Aufbewahrungsort der königlichen magisch-religiösen Macht. Auch hier gibt es eine Übergangsphase, die dem Noviziat entspricht, in Form einer Vorbereitung

und einer Einkehr, begleitet von allerlei Tabus und besonderer Unterweisung, die manchmal bereits in der Kindheit beginnt. Eine weitere Übergangsphase ist die Zeit, die zwischen dem Tod des Vorgängers und der Thronbesteigung vergeht. Sie ist gekennzeichnet durch eine Unterbrechung des gesellschaftlichen Lebens für alle, was wiederum an das Noviziat erinnert. Auf diese Phase wird später noch eingegangen.

Bei der Betrachtung detaillierter Beschreibungen wird schnell deutlich, dass das vorgeschlagene Begriffsschema auch auf Inthronisierungszeremonien anwendbar ist. Ich möchte hier nur zwei Fälle anführen: die Inthronisierung des Pharaos im alten Ägypten und die des Hogon der Habe (oder Dogon) im Nigerbecken. Zeremonien der Amtseinführung oder der vorübergehenden Übertragung von Befugnissen gehören unter anderem ebenfalls in dieselbe Kategorie. Auch ihre Durchführung erfordert eine Loslösung vom bisherigen Umfeld und eine schrittweise oder sofortige Eingliederung in eine neue Umgebung, ursprünglich die sakrale Umgebung.

Im Folgenden wird die Reihenfolge der Riten zur Thronbesteigung des Pharaos gemäß Morets hervorragender Monografie dargelegt. Der zukünftige Pharao wurde als Gott geboren, doch zwischen seiner Geburt und dem Moment seiner Thronbesteigung muss er seine absolute Heiligkeit verloren haben, denn der Zweck des ersten Ritus bestand darin, ihn „rein“ zu machen. Er wurde wieder in die heilige Welt eingegliedert und erneut mit den Göttern gleichgesetzt. In einem der Riten wurde er von einer Göttin gestillt. Der regierende König stellte ihn daraufhin dem Volk vor, nahm ihn in die Arme und vollführte die Gesten, die ihm den Lebensatem einhauchten. Im darauf folgenden Ritus wurden ihm heilige, göttliche und königliche Namen verliehen; die Anwesenden „verkündeten“ die Namen und Titel des neuen Pharaos und zerstreuten sich anschließend mit lautem Jubel und Sprüngen (möglicherweise ritueller Natur). Die Vorzüglichkeit dieser Namen wurde zur Schau gestellt, damit alle sie kennen sollten. Dann „empfing“ der neu proklamierte König „die Kronen der Oberhäupter der göttlichen Stätten“, das heißt der Götter; die Kronen wurden von einem heiligen Stirnband gehalten. Gleichzeitig wurden ihm die anderen Insignien (ein Haken, eine Peitsche, ein Zepter) überreicht; auf diesen Ritus folgte die „Wiedervereinigung der beiden Landesteile“ (Ober- und Unterägypten) durch ihre Göttinnen, die diese dem neuen Pharao übergaben. Er nahm sie durch eine Umrundung, den „Umgang um die Mauer“, in Besitz, so wie der Verstorbene, der zum Gott wurde, die Wohnstätten von Horus und Set „in Besitz nahm“.

Der König begab sich dann in einer Prozession zum Heiligtum des Gottes; der Gott „umarmte ihn und hauchte ihm den Lebensatem ein“ und setzte ihm das Diadem auf das Haupt. Das war die abschließende Weihe, die einer Übertragung von Namen und Titeln entsprach. Diese Riten stammen aus frühester Zeit und wurden bis in die Zeit der Ptolemäer hinein beibehalten, in gewissem Umfang auch in Äthiopien. Sie wurden durch Pilgerfahrten zu

verschiedenen Heiligtümern, öffentliche Feierlichkeiten auf Kosten des Königs, religiöse Spenden, die Instandsetzung von Tempeln und dergleichen ergänzt. So wurde die Zeremonie in Etappen vollzogen, die mit einem Ritus der Trennung vom Profanen begannen, mit Riten der Eingliederung in das Heilige fortgesetzt wurden und mit Riten endeten, durch die der König die göttlichen und irdischen Reiche in Besitz nahm. Informationen über die Übergangszeiten fehlen.

Die Habe des Niger-Plateaus werden von einem Hogon regiert, dessen Rolle zugleich politischer, juristischer und religiöser Natur ist. Er ist ebenso Hohepriester wie auserwählter König, und seine Insignien sind zugleich die Heiligtümer des Tempels, in dem er lebt. Sie bestehen aus einer mit einem Opal verzierten Halskette, einem Eisenarmband am rechten Bein, einem Kupferring am rechten Ohr, einem Silberring am Mittelfinger der rechten Hand – wobei die beiden letzteren offensichtliche Zeichen der Vereinigung mit der Gottheit sind –, einem besonderen Stab, besonderer Kleidung und so weiter. Er darf nicht berührt werden, und der Name, den er vor seiner Inthronisierung trug, darf nicht mehr ausgesprochen werden. Er wird ausschließlich in dem alten Dialekt Sarakolle angesprochen, hat Anspruch auf die Erstlingsfrüchte und muss sich an eine spezielle Diät halten. Für jeden Stamm oder Clan gibt es einen Hogon und einen großen Hogon. Wenn ein Stammes- oder Clan-Hogon inthronisiert wird, werden ihm die Insignien seines Amtes übergeben, und er wird zum Tempel „ “ begleitet, der fortan als seine Residenz dienen soll. Wenn der große Hogon stirbt, folgt ein dreijähriges Interregnum, während dessen sein Tod vor dem Volk verheimlicht wird. Diese Zeit endet mit der Bekanntgabe seines Todes, der Befragung der Gottheit, großen öffentlichen Festen und Tänzen, der Wahl eines neuen Hogons durch den Rat und der Übergabe seiner Insignien. „Begleitet von einer Schar von Würdenträgern und tanzenden jungen Menschen begibt sich der Hogon dann zum Tempel der Gottheit, einer reich verzierten Hütte, die fortan seine heilige Wohnstätte sein soll. Dieser Gang gilt als der Trauerzug des Hogon, denn ab dem Zeitpunkt seines Eintritts in das Haus des Hogon und seiner Inbesitznahme der „Symbole der Vereinigung“ gilt der Diener und Hohepriester der Gottheit für seine Familie als tot.“

Das Gegenstück zu den Initiationsriten sind die Riten der Verbannung, der Ausweisung und der Exkommunikation – im Wesentlichen Riten der Trennung und Entheiligung. Die der römisch-katholischen Kirche sind recht gut bekannt. Es sei angemerkt, dass, wie Smith erkannte, Exkommunikation und Weihe auf demselben Prinzip beruhen, nämlich der Absonderung eines

bestimmten Objekts oder einer bestimmten Person. Einige der bei diesen beiden Anlässen vollzogenen Riten sind daher identisch.

Die Reihenfolge, in der ich die verschiedenen Gruppen zur Untersuchung

ihrer Aufnahmeriten eingeordnet habe, beruht nicht auf Zufall, sondern auf einer Unterscheidung der Elemente, die jede einzelne Gruppe charakterisieren. Es sollte klar sein, dass ich weder die Klassifizierung noch die Theorien von Schurtz oder Webster akzeptiere. Insbesondere Letzterer sieht dort Degeneration, wo ich beginnende Formen erkenne. Was Schurtz betrifft, so war er beeindruckt von der erstaunlichen Ähnlichkeit zwischen den Initiationsriten für Totemgruppen, Bruderschaften, Geheimgesellschaften und Altersgruppen, und aus dieser Ähnlichkeit leitete er eine Identität dieser Institutionen ab. Man könnte in diese Richtung noch weit gehen, doch ist es das Ziel dieses Bandes, aufzuzeigen, dass es sich bei diesen Fällen, wie bei vielen anderen auch, um eine klar definierte Kategorie von Riten handelt, die einander ähneln, weil sie denselben Zweck verfolgen; daher wird man verstehen, dass mir die Theorie von Schurtz nicht akzeptabel erscheint.®

Während des gesamten Noviziats werden die üblichen wirtschaftlichen und rechtlichen Bindungen verändert, manchmal sogar gänzlich aufgelöst. Die Novizen stehen außerhalb der Gesellschaft, und die Gesellschaft hat keine Macht über sie, zumal sie tatsächlich heilig und geweiht sind und

j daher unantastbar und gefährlich sind, genau wie es Götter wären. Obwohl also Tabus als negative Riten eine Barriere zwischen den Novizen und der Gesellschaft errichten, ist die Gesellschaft gegenüber den Unternehmungen der Novizen wehrlos. Das ist die Erklärung – die einfachste der Welt – für eine Tatsache, die bei sehr vielen Völkern beobachtet wurde und die den Beobachtern unverständlich geblieben ist. Während des Noviziats können die Jugendlichen nach Belieben stehlen und plündern oder sich auf Kosten der Gemeinschaft ernähren und schmücken.

Zwei Beispiele mögen vorerst genügen. In Liberia, während der Zeit, in der die jungen Vai in die rechtlichen und politischen Bräuche ihres Volkes unterwiesen werden, „scheint Diebstahl für die Novizen kein Vergehen zu sein, denn unter der Anleitung ihrer Lehrer führen sie nächtliche Überfälle auf die umliegenden Dörfer durch und stehlen durch List oder Gewalt alles, was von Nutzen sein kann (Reis, Bananen, Hühner und andere Lebensgrundlagen), und bringen es in den heiligen Wald zurück“, obwohl sie darüber hinaus über spezielle Plantagen verfügen, die sie mit den notwendigen Nahrungsmitteln versorgen. Ähnlich dürfen im Bismarck-Archipel die Mitglieder der Duk-duk und der Ingiet während der Initiationszeremonie in den Häusern und auf den Plantagen so viel stehlen und plündern, wie sie wollen, müssen jedoch darauf achten, die Güter anderer Mitglieder der Geheimgesellschaft unversehrt zu lassen. Tatsächlich haben diese Erpressungen, wie in ganz Melanesien, die Form von Zwangsabgaben in lokaler Währung angenommen.

Zudem ist das weit verbreitete Vorkommen des hier diskutierten Phänomens durchaus bekannt. Seine Dynamik im angeführten Beispiel lässt sich verstehen, wenn man bedenkt, dass eine Unterbrechung des

gesellschaftlichen Lebens auch Interregna sowie die Übergangszeit zwischen vorläufigen und endgültigen Bestattungen kennzeichnet. Die Natur der Übergangsphase „ “ könnte auch zumindest teilweise eine Erklärung für die sexuelle Freizügigkeit sein, die bei einer bestimmten Anzahl von Völkern (in Australien usw.) zwischen dem Beginn der Verlobung und dem Abschluss der Ehe erlaubt ist, bei der die Frau von einem bestimmten Mann in Besitz genommen wird. Eine Aussetzung der üblichen Lebensregeln führt nicht immer zu solchen Exzessen, doch stellt eine solche Aussetzung ein wesentliches Element dieser Phase dar.

Verlobung und Ehe

Dieses Kapitel befasst sich mit einem Thema, zu dem eine Fülle von Daten gesammelt wurde. Es mangelt jedoch an erklärenden Monografien, und die vorgelegten Interpretationen sind so unterschiedlich wie nur möglich. Das Muster der Übergangsriten taucht erneut auf, und die Notwendigkeit, Riten in ihrer Abfolge zu untersuchen, wird eindrucksvoll unterstrichen. Leider haben sich Theoretiker zu engen, wenn auch oft komplizierten Interpretationen verleiten lassen, indem sie isolierte Teile von Riten betrachteten, anstatt ganze Zeremonien miteinander zu vergleichen.

Die im letzten Kapitel behandelten Riten beschrieben den Eintritt des Kindes in die Adoleszenz und die soziale Pubertät. Auf diese Phase folgt die Reife, die am deutlichsten in der Gründung einer Familie zum Ausdruck kommt. Die Ehe stellt den wichtigsten Übergang von einer sozialen Kategorie in eine andere dar, da sie für mindestens einen der Ehepartner einen Wechsel der Familie, des Clans, des Dorfes oder des Stammes mit sich bringt und das frisch verheiratete Paar manchmal sogar seinen Wohnsitz in einem neuen Haus nimmt. Der Wohnortwechsel wird in den Zeremonien durch Trennungsriten markiert, die sich stets in erster Linie auf den territorialen Übergang konzentrieren.

Darüber hinaus ist es aufgrund der Anzahl und Bedeutung der Gruppen, die von der sozialen Vereinigung zweier ihrer Mitglieder betroffen sind, nur natürlich, dass die Übergangsphase eine beträchtliche Bedeutung annimmt. Dies ist die Phase, die gemeinhin als „Verlobungszeit“ bezeichnet wird. Bei einer Vielzahl von Völkern bildet sie einen besonderen und eigenständigen Teil der Hochzeitszeremonien, der Trennungs- und Übergangsriten umfasst und mit Riten endet, die entweder eine vorläufige Eingliederung in das neue Umfeld oder eine Abgrenzung von einer eigenständigen Übergangsphase gewährleisten. Darauf folgen die Hochzeitsriten, die hauptsächlich aus Riten der dauerhaften Eingliederung in das neue Umfeld bestehen, oft aber auch Riten der individuellen Vereinigung beinhalten, obwohl letztere nicht so häufig vorkommen, wie man zunächst erwarten würde. Somit ist das Muster der Übergangsriten hier komplizierter als bei den zuvor besprochenen Zeremonien.

Die folgenden Beschreibungen zeigen nicht nur die Dynamik dieser Ritualreihen, sondern auch die Parallelen zu anderen Arten von Zeremonien. Es wird deutlich, dass die Eheschließung ein im Wesentlichen sozialer Akt ist, sodass jede Diskussion über Crawleys individualistische und kontagionistische Theorie irrelevant ist.

Einige Heiratsriten lassen sich gemäß dem in Kapitel I für Schwangerschaft, Geburt usw. dargelegten Schema einordnen;

Heiratszeremonien umfassen auch Schutz- und Fruchtbarkeitsriten, die sympathisch oder ansteckend, animistisch oder dynamistisch, direkt oder indirekt sowie positiv oder negativ (Tabus) sein können. Bislang wurde dieser Aspekt der Riten am häufigsten untersucht, und er hat so viel Aufmerksamkeit auf sich gezogen, dass Hochzeitszeremonien mittlerweile ausschließlich als Riten betrachtet werden, die prophylaktisch, kathartisch und fruchtbarkeitsfördernd sind. Eine Gegenreaktion auf diese Vereinfachung ist erforderlich, da ihre Engstirnigkeit jedem offensichtlich wird, der eine detaillierte Beschreibung der Hochzeitszeremonien eines zivilisierten oder halbzivilisierten Volkes aufmerksam liest, sei es in Europa oder Afrika, Asien oder Ozeanien, in der Antike oder in der Gegenwart.

Da die oben genannten Ritualtypen bereits ausreichend untersucht wurden, werde ich sie in den folgenden Ausführungen nicht berücksichtigen; und wenn ich mich in dieser Arbeit in erster Linie auf die Riten der Trennung und der Eingliederung als solche sowie auf deren Reihenfolge konzentriere, möchte ich damit nicht andeuten, dass sie alle Bestandteile von Hochzeitszeremonien umfassen. Ich möchte darauf hinweisen, dass Schutz- und Fruchtbarkeitsriten tatsächlich etwas willkürlich in die Übergangsriten eingefügt zu sein scheinen. Vergleicht man die Beschreibungen mehrerer Beobachter der Hochzeitszeremonien desselben Volkes, so zeigt sich das Muster der Übergangsriten mit absoluter Konsistenz. Die Meinungsverschiedenheiten unter den Beobachtern betreffen den Zeitpunkt, den Ort und die Einzelheiten der Schutz- und Fruchtbarkeitsriten. Auch hier ist es schwierig, sich der richtigen Interpretation für jeden einzelnen Ritus sicher zu sein, und die beiden später in diesem Kapitel gegebenen Zusammenfassungen sollten als höchst unvollständig betrachtet werden. Der Leser wird feststellen, dass ich die gängigen Interpretationen für mehrere Riten abgelehnt habe, zumindest im Allgemeinen, wenn auch vielleicht nicht absolut für jede einzelne Durchführung eines Ritus. Hätte ich die Beweise, die ich für jeden Fall gesammelt habe, dargelegt, wäre dieses Kapitel zu einem ganzen Band geworden.

Die Komplexität der Riten sowie die daran beteiligten Personen und Gegenstände können je nach Art der zu gründenden Familie variieren, doch mit Ausnahme einer „Ehe nach Gewohnheitsrecht“ gibt es stets Gruppen unterschiedlicher Art und Größe, die an der Vereinigung zweier Individuen interessiert sind. Bei den betreffenden Gemeinschaften handelt es sich um: (1) die beiden Geschlechtergruppen, die manchmal durch die Trauzeugen und Brautjungfern oder durch die männlichen Verwandten einerseits und die weiblichen Verwandten andererseits vertreten werden; (2) patrilineare oder matrilineare Abstammungsgruppen; (3) die Familien der jeweiligen Ehepartner im üblichen Sinne des Wortes und manchmal auch Familien im weiteren Sinne, einschließlich aller Verwandten; (4) Gruppen wie ein Totemclan, eine Bruderschaft, eine Altersgruppe, eine Glaubensgemeinschaft,

ein Berufsverband oder eine Kaste, denen einer oder beide der jungen Menschen, ihre Mütter und Väter oder alle ihre Verwandten angehören; (5) die lokale Gruppe (Weiler, Dorf, Stadtviertel, Plantage usw.).

Man sollte auch bedenken, dass die Ehe stets einen wirtschaftlichen Aspekt von unterschiedlicher Bedeutung hat und dass Handlungen wirtschaftlicher Natur (wie die Festlegung eines Betrags, die Zahlung, die Rückzahlung für das Mädchen oder den jungen Mann, der Brautpreis, der Brautdienst des jungen Mannes usw.) mit den eigentlichen Riten verflochten sind. Die oben aufgeführten sozialen Gruppen sind mehr oder weniger als Beteiligte an den wirtschaftlichen Verhandlungen und Vereinbarungen beteiligt. Wenn die Familie, das Dorf oder der Clan eines seiner produktiven Mitglieder verliert, sei es ein Mädchen oder ein Junge, sollte es zumindest eine gewisse Entschädigung geben! Dies erklärt die Verteilung von Lebensmitteln, Kleidung, Schmuck und vor allem die zahlreichen Riten, bei denen es um das „Lösen“ von etwas geht – insbesondere um einen freien Durchgang zum neuen Wohnort. Diese „Lösegeldzahlungen“ fallen stets so stark mit Trennungsriten zusammen, dass sie zumindest teilweise selbst als Trennungsriten betrachtet werden können. Auf jeden Fall ist der wirtschaftliche Aspekt so wichtig, dass – beispielsweise bei den Turk-Mongolen – der Ritus, der den endgültigen Abschluss der Ehe darstellt, erst dann vollzogen wird, wenn der gesamte Kalym (türkisch: qaliji) oder Brautpreis bezahlt ist, auch wenn dies erst mehrere Jahre später geschehen mag. In diesem Fall verlängert sich die Übergangszeit, obwohl die sexuellen Beziehungen zwischen den Ehepartnern von dieser Verzögerung unberührt bleiben.

Bei den Baschkiren können Ehen bereits beschlossen werden, während die zukünftigen Ehepartner noch kleine Kinder sind; die Vermittler (die den „svaty“ der Slawen entsprechen) führen die wirtschaftlichen Verhandlungen durch und legen die Höhe und den Zeitpunkt der Zahlung des Kalym oder Brautpreises fest, der rechtlich gesehen dem Mädchen zusteht. Die Einigung über den Kalym wird mit einem gemeinsamen Mahl besiegelt, gefolgt von gegenseitigen Besuchen der Familien und einem Austausch von Geschenken, die von Verwandten, Freunden und Nachbarn überreicht werden. Während dieser Besuche treffen sich die Geschlechtergruppen getrennt in verschiedenen Räumen. Ist der Geschenkaustausch abgeschlossen, darf der junge Mann das Mädchen zu Hause ungehindert besuchen und in ihrem Haus wohnen, falls sein Zuhause in einem anderen Dorf liegt. Die einzigen Bedingungen waren früher, dass er sich seiner Schwiegermutter nicht zeigen durfte und dass er das Gesicht seiner Verlobten nicht sehen durfte; aus diesem Grund kam er immer nachts. Ein Kind, das während dieser Übergangszeit geboren wurde, wurde der Obhut der Mutter des Mädchens anvertraut. „Kurz gesagt, die Beziehungen zwischen den jungen Menschen entsprechen denen einer Ehe, und nichts kann sie auflösen außer dem Tod“, in welchem Fall der

Brauch des Levirats und des Sororats zum Tragen kam.

In diesem Zusammenhang möchte ich darauf hinweisen, dass die Grundlage von Levirat und Sororat nicht nur wirtschaftlicher, sondern auch ritueller Natur ist. Ein neues Mitglied wurde in die Familie aufgenommen, und sollte er diese verlassen, wären besondere Zeremonien erforderlich. Darüber hinaus haben die Ehebande nicht nur zwei Individuen, sondern vor allem die Gemeinschaften miteinander verbunden, für die die Aufrechterhaltung des Zusammenhalts wichtig ist. Dies zeigt sich auch in Scheidungsriten.

Um mit der Schilderung der Ehe bei den Baschkiren fortzufahren: Wenn der Kalym vollständig bezahlt ist (manchmal erst nach mehreren Jahren), organisiert der Vater des Mädchens ein Festmahl, dessen Kosten der junge Bräutigam trägt. Alle Mitglieder beider Familien sowie der Mullah (muslimischer Priester) sind eingeladen. Das „ “-Paar speist in einem separaten Raum, den nur nahe Verwandte betreten dürfen. Am Abend entführen Freundinnen der Braut diese und verstecken sie auf dem Hof oder im Dorf. Der junge Mann sucht manchmal die ganze Nacht lang nach ihr. Wenn er sie gefunden hat, übergibt er sie den Mädchen und kehrt in den besonderen Raum zurück, in dem sich alle Gäste versammelt haben; doch bevor er eintritt, muss er mit dem Fuß einen roten Faden zerreißen, den zwei Frauen quer über die Tür halten. Wenn er den Faden nicht sieht und stolpert, machen sich alle über ihn lustig. Dann setzt er sich, und die Gäste ziehen nacheinander ab. Nachdem er allein ist, bringen die Freundinnen der Braut sie zu ihm und ziehen sich dann zurück. Sie zieht ihm die Stiefel aus, und er versucht, sie zu küssen, doch sie stößt ihn weg. Er gibt ihr eine Silbermünze, und nun ist sie es, die ihn küsst. Am nächsten Morgen verabschiedet sich die Braut in Begleitung ihrer Freundinnen von jedem einzelnen Familienmitglied, steigt auf einen Schlitten und wird zur Familie ihres Mannes gebracht, wo sie über ein Jahr lang vermeiden muss, ihrem Schwiegervater von Angesicht zu Angesicht zu begegnen. Das Zerreißen des Fadens ist ein Übergangsritus; das Verstecken und Finden der Braut bedeutet eine Trennung von der lokalen Geschlechtsgruppe. Es ist klar, dass die Verlobung sexuelle Beziehungen beinhaltet, doch die Ehe als sozialer Akt ist erst dann vollzogen, wenn die wirtschaftlichen Bedingungen erfüllt sind.

Zu denselben Schlussfolgerungen gelangt man auch bei der Untersuchung der Zeremonien eines Volkes, das nicht polygyn, sondern polyandrisch ist. Die „Phasen“ sind in den von Rivers beschriebenen Toda-Zeremonien deutlich erkennbar, doch um sie zu verstehen, müsste man auf alle Einzelheiten des Toda-Clan- und Verwandtschaftssystems eingehen; daher möchte ich hier nur erwähnen, dass diese Zeremonien vor der Pubertät beginnen und bis nach der Schwangerschaft andauern. Anstatt eine ausführliche Beschreibung der Toda-Riten zu geben, werde ich die Reihenfolge der Zeremonien bei den Bhotiya auflisten,

die im südlichen Tibet und in Sikkim leben: (1) Astrologen stellen fest, ob die geplante Ehe günstig verlaufen wird. (2) Onkel des Mädchens und des Jungen fungieren als Vermittler und erhalten Geldgeschenke. Sie treffen sich im Haus des Jungen und begeben sich dann mit Geschenken zum Haus des Mädchens, um um ihre Hand anzuhalten. (3) Werden die mitgebrachten Geschenke angenommen (Nangchang-Zeremonie), ist die Angelegenheit abgeschlossen, und die Höhe der Mitgift wird festgelegt. (4) Den Vermittlern wird ein Festmahl ausgerichtet, und es werden Gebete gesprochen, um Segen für Braut und Bräutigam zu erbitten (die Zeremonie wird Khelen genannt). Nach den letzten beiden Zeremonien, bei denen es sich offensichtlich um Riten zur Vereinigung der beiden Familien handelt, dürfen sich der junge Mann und die junge Frau in völliger Freiheit sehen. (5) Ein Jahr später findet die „Nyen"-Zeremonie statt; dabei handelt es sich um ein Festmahl (auf Kosten der Eltern des jungen Mannes), an dem alle Verwandten beider Seiten teilnehmen; zu diesem Zeitpunkt wird der Brautpreis gezahlt. (6) Ein Jahr nach dem „Nyen" findet die „Changthoong"-Zeremonie statt: (a) Ein Astrologe wird hinzugezogen, um einen günstigen Termin für den Auszug der Braut aus dem Elternhaus zu bestimmen und im Detail die Vorkehrungen festzulegen, die am verheißungsvollsten sind; (b) Es wird ein großes Fest organisiert, zu dem Lamas eingeladen werden; (c) Zwei Männer, die in diesem Moment als „Diebe" bezeichnet werden, dringen gewaltsam in das Haus ein, angeblich um das Mädchen zu entführen, und es wird ein Kampf simuliert; die „Diebe" werden geschlagen, und halbgekochtes Fleisch wird ihnen in den Mund geworfen, obwohl sie dieser Behandlung entgehen können, indem sie den Vormündern der Braut Geld geben. Zwei Tage später werden die „Diebe" geehrt und als „die glücklichen Strategen" bezeichnet. (d) Die Gäste überreichen der Braut und ihren Eltern Geschenke; (e) Ein Gefolge bricht unter Jubel auf. (/) Die Mutter und der Vater des Bräutigams gehen dem Gefolge entgegen und führen es zu ihrem Haus; dort finden zwei oder drei Tage lang Feierlichkeiten statt; (g) Das Mädchen und ihre Verwandten kehren nach Hause zurück. (7) Ein Jahr später findet die Palokh-Zeremonie statt; zu diesem Zeitpunkt überreichen die Eltern der Braut ihre Mitgift (die doppelt so hoch ist wie der für sie gezahlte Betrag), und sie wird zum Haus des Jungen begleitet; diesmal bleibt sie dauerhaft dort. Somit dauern die Verlobungs- und Hochzeitszeremonien bei den Bhotiya mindestens drei Jahre.

Bei der Erörterung der Trennungsriten ist es zunächst notwendig, auf eine ganz andere Klasse von Riten einzugehen, die einander sehr ähnlich sind und gemeinhin als Überbleibsel der Heirat durch Vergewaltigung oder Entführung angesehen werden. Die Begründung einer dauerhaften sozialen Verbindung durch Entführung ist als Institution nur sehr selten anzutreffen, und es gibt keinen Grund, Grosses Ansicht zu bestreiten, dass es sich dabei um eine individuelle, sporadische und abnormale Form handelt. Zudem bleiben

Frauen, die auf diese Weise in großen Gruppen, beispielsweise bei Überfällen, erbeutet wurden, anschließend Sklavinnen oder Konkubinen. In der Regel werden sie als den Frauen des eigenen Clans oder Stammes des Entführers untergeordnet angesehen, und die Zeremonien, die üblicherweise Mann und Frau vereinen, werden in ihrem Fall nicht durchgeführt.

Wenn jedoch zwei Liebende gegen den Willen ihrer Familien oder gegen gesellschaftliche Regeln, die ihnen mehr oder weniger sinnlos oder absurd erscheinen, heiraten wollen, wird in der Regel eine Einigung erzielt. Entweder wird die Verbindung als vollendete Tatsache akzeptiert, oder es wird nur ein Teil der üblichen Zeremonien durchgeführt. Das vollständige Zeremonienmuster besteht jedoch weiterhin für all jene, die Ehen nach den üblichen Stammesbräuchen schließen. Die vermeintliche Institution der Heirat durch Vergewaltigung beruht nicht auf direkt beobachteten Tatsachen, sondern auf der Interpretation einer ganzen Kategorie besonderer Riten, für die keine andere Erklärung bekannt war.

Eine unvoreingenommene Lektüre detaillierter Beschreibungen und ein Vergleich der „Entführungsriten“ mit analogen Initiationsriten reichen aus, um zu zeigen, dass es zwar tatsächlich eine Entführung gibt, jedoch nicht im allgemein akzeptierten Sinne. Es handelt sich nicht um ein Überbleibsel, sondern um eine tatsächliche Tatsache, die sich bei jeder Initiation, jeder Eheschließung und jedem Tod wiederholt und einen Wandel im Zustand und Status bestimmter Individuen zum Ausdruck bringt. Heiraten bedeutet, aus der Gruppe der Kinder oder Jugendlichen in die Gruppe der Erwachsenen überzugehen, von einem bestimmten Clan zu einem anderen, von einer Familie zu einer anderen und oft von einem Dorf zu einem anderen. Die Trennung eines Individuums von diesen Gruppen schwächt diese, stärkt aber jene, denen es sich anschließt. Die Schwächung ist zugleich zahlenmäßig (und damit ein Verlust an Kraft), wirtschaftlich und emotional.

Die sogenannten Vergewaltigungs- oder Entführungsriten bringen den Widerstand der verlierenden Gruppen zum Ausdruck. Ihre Intensität variiert je nach dem Wert, der dem weggehenden Mitglied beigemessen wird, und dem relativen Reichtum der beteiligten Parteien. Und diejenigen, die stärker werden, gleichen die Schwächung der Gruppen, mit denen sie durch bereits bestehende Bande der Blutsverwandtschaft, der gemeinsamen Staatsangehörigkeit oder tatsächlicher oder potenzieller Gegenseitigkeit verbunden sind, in gewissem Maße aus. Der Ausgleich erfolgt in Form einer Mitgift, von Geschenken, einem Festmahl, öffentlichen Feierlichkeiten und Geld, das im Austausch für die Beseitigung des einen oder anderen Hindernisses gegeben wird, das die Betroffenen dem Weggang in den Weg legen. Auch die Gefühle der Mitglieder der beteiligten Gruppen sollten berücksichtigt werden; sie kommen bei den halbzivilisierten Völkern zwar nicht so ausführlich zum Ausdruck wie in unserer Literatur und in unseren Sprichwörtern, aber sie sind dennoch vorhanden. Wenn eine Tochter ihre

Mutter verlässt, werden Tränen vergossen, und auch wenn es sich oft um rituelle Tränen handelt, drücken sie doch echte Trauer aus. Auch die Gefährten der Verlobten leiden möglicherweise und bringen ihre Gefühle auf eine Weise zum Ausdruck, die sich manchmal sehr von der unseren unterscheidet.

An dieser Stelle möchte ich eine der Beschreibungen zusammenfassen, die am häufigsten als Beweis für die Theorie einer alten Entführungsheirat angeführt wird. Es handelt sich um Burckhardts Schilderung der Eheschließung bei den Arabern des Sinai. Der zukünftige Ehemann und zwei weitere junge Männer ergreifen das Mädchen in den Bergen und bringen sie zum Zelt ihres eigenen Vaters; sie wehrt sich auf dem Weg, und „je mehr sie sich wehrt … umso mehr wird sie fortan von ihren Gefährten bejubelt." Die jungen Männer drängen sie in den Frauenbereich, und ein Verwandter des zukünftigen Ehemanns bedeckt sie mit einem Umhang und ruft: „Niemand soll dich bedecken außer diesem" (das heißt, dem Bräutigam). Die Mutter des Mädchens und ihre weiblichen Verwandten kleiden sie an, und sie wird auf ein Kamel gesetzt, wehrt sich jedoch weiterhin, während die Freunde des Bräutigams sie festhalten. Auf diese Weise wird sie dreimal um sein Zelt herumgeführt, während ihre Begleiter rufen und jubeln; dann wird sie in den Frauenbereich im Zelt des Bräutigams gebracht, und von ihr wird erwartet, dass sie den ganzen Weg bis zu seinem Zelt weint, unabhängig von der Entfernung – die beträchtlich sein kann. Es ist offensichtlich, dass die Braut in ihrem eigenen Zuhause von den Mädchen ihrer Altersgruppe getrennt ist. Wäre der Ritus ein Überbleibsel einer Vergewaltigung, müsste die gesamte Familie oder der gesamte Stamm des Mädchens den Bestrebungen des Stammes, der Familie und der Begleiter des jungen Mannes Widerstand leisten. Stattdessen sind bei diesem Kampf nur zwei Altersgruppen vertreten.

Neben der Unterstützung durch ihre eigene Altersgruppe kann ein Mädchen auch von allen Frauen ihres Clans oder Stammes unterstützt werden, seien sie jung oder alt, verheiratet oder verwitwet. Wo dies der Fall ist – wie bei den später in diesem Kapitel beschriebenen Bräuchen der Khond –, geht es nicht mehr um die Solidarität einer Altersklasse, sondern um die Solidarität einer bestimmten Geschlechtsgruppe. Mir ist kein Fall bekannt, in dem eine alle Geschlechter umfassende Solidarität zum Ausdruck kommt – das heißt, in dem sich die Mädchen und Frauen aus der Familie, dem Clan und dem Stamm des jungen Mannes gegen den Einzug der Braut wehren. Und diese Tatsache reicht aus, um Crawleys Theorie zu widerlegen; er hatte aus den Werken von Fison, Westermarck und Grossed erkannt, dass das Fortbestehen der Vergewaltigungsehe eine Fantasie ist, behauptete jedoch: „Man mag dies ‚Entführung' nennen, aber es ist eine Entführung aus dem weiblichen Geschlecht."

Das Mädchen kann weder primär noch sekundär aus ihrer Geschlechtsgruppe herausgerissen werden, da sie ihr Geschlecht nicht

wechselt. Aber sie verlässt eine bestimmte, begrenzte Geschlechtsgruppe – sowohl familiärer als auch lokaler Art –, um in eine andere begrenzte Geschlechtsgruppe aufgenommen zu werden, die ebenfalls familiärer und lokaler Natur ist. Diese Tatsache spiegelt sich in folgendem samojedischen Brauch wider: Die Samojeden „suchen sich ein Mädchen in einer anderen Familie als ihrer eigenen“ (Clan-Exogamie); ein Vermittler führt die Verhandlungen über den Kalym, von dem die Hälfte dem Vater der Braut und die andere Hälfte ihren übrigen Verwandten zusteht; der Schwiegervater und der junge Mann nehmen gemeinsam eine Mahlzeit ein; der Vater bereitet „das Geschenk für den Tag nach der Hochzeit“ vor. Am festgesetzten Tag „kommt der Bräutigam, begleitet von mehreren Frauen, die der Familie des Mädchens unbekannt sind, um seine Frau abzuholen. Alle Verwandten, die einen Anteil am Kalym erhalten haben, werden besucht, und sie überreichen dem Paar kleine Geschenke. Die vom Bräutigam mitgebrachten Frauen ergreifen die Braut, bringen sie gewaltsam zu einem Schlitten, auf den sie sie festbinden, und brechen auf“; die erhaltenen Geschenke werden auf die Schlitten geladen, und der Bräutigam fährt auf dem letzten mit. Wenn sie bei der Jurte des Bräutigams ankommen (einem Zelt aus Filz, das über einem leichten Holzgerüst gespannt ist), bereitet die junge Frau ein Bett für sich und ihren Ehemann vor, und sie schlafen zusammen, doch ihre sexuellen Beziehungen beginnen erst einen Monat später. Der Ehemann überreicht seiner Schwiegermutter ein Geschenk, wenn seine Frau Jungfrau war. Danach besucht die junge Frau in regelmäßigen Abständen ihren Vater, und dieser muss ihr jedes Mal zahlreiche Geschenke machen (als Ausgleich für den Kalym); im Falle des Todes der Ehefrau oder einer Trennung gibt der Schwiegervater den Kalym zurück.

Es ist offensichtlich, dass der Brautpreis (Kalym) durch die Geschenke, die die Verwandten der Braut ihr geben müssen, reichlich ausgeglichen wird und dass die gewaltsame Entnahme des Mädchens aus der geschlechtsspezifischen Gruppe ihrer Jugend von Vertretern jener Geschlechtsgruppe vollzogen wird, deren Mitglied sie bald werden wird. Bei den Khond in Südindien umfasst die Gruppe des Mädchens nicht nur ihre Freundinnen, sondern die jungen Frauen ihres Dorfes im Allgemeinen. Wenn eine Einigung zwischen den Familien erzielt wurde, wird das Mädchen in eine rote Decke gehüllt und von ihrem Onkel mütterlicherseits in Begleitung der jungen Frauen ihres Dorfes in das Dorf des Bräutigams getragen; das Gefolge trägt Geschenke für den Bräutigam, der auf der Straße steht, begleitet von Jungen aus seinem Dorf, die mit Bambusstöcken bewaffnet sind. Die Frauen greifen die jungen Männer an, schlagen auf sie mit Stöcken, Steinen und Erdklumpen ein, und die Jungen verteidigen sich mit ihren Stöcken. Nach und nach nähern sich alle dem Dorf, und sobald sie es erreichen, hören die Kämpfe auf. Der Onkel des Bräutigams nimmt die Braut und trägt sie in das Haus des Bräutigams. „Diese Kämpfe sind keineswegs ein Kinderspiel, und die Männer werden manchmal schwer verletzt.“ Nachdem die Braut das Dorf

erreicht hat, findet ein gemeinsames Mahl auf Kosten des Bräutigams statt.

Dieser Ritus wird bei allen Khond-Stämmen vollzogen, und ich erwähne ihn, weil Thurston darin ein hervorragendes Beispiel für die Beibehaltung der Entführungsheirat in zeremonieller Form sah. Allerdings drängt die Brautseite die Bräutigamseite zurück, und der Kampf findet zwischen zwei Gruppen unterschiedlichen Geschlechts und unterschiedlicher Herkunft statt. Deshalb betrachte ich diesen Ritus als eine Trennung des Mädchens von ihrer früheren Geschlechtsgruppe, Altersgruppe, Familie und ihrem Dorf.

Bei den Zeremonien von Mabuiag (auf den Torres-Strait-Inseln) verschwindet das geschlechtliche Element des Kampfes, und der Freier kämpft gegen die Seitenverwandten des Mädchens (die als „Brüder“ bezeichnet werden – ein Begriff, der hier gemäß seiner Bedeutung im Klassifikationssystem interpretiert werden sollte: „Brüder, die den Totem-Clan repräsentieren“). Das Mädchen macht dem Jungen einen Heiratsantrag. Sie fertigt ein Grasarmband an, das die Schwester des Jungen ihm am Handgelenk befestigt, und im Gegenzug schickt er ihr ein Makamak, das das Mädchen an ihrem Bein befestigt. Die jungen Leute verabreden sich tagsüber und nachts und haben Geschlechtsverkehr. Der Junge erweist der Mutter und dem Vater des Mädchens kleine Dienste, die so tun, als wüssten sie nichts von seiner Beziehung zu ihrer Tochter. Doch die Brüder verwickeln den Liebhaber in einen Scheinkampf; zunächst verwunden sie ihn nur am Bein, doch schließlich schlagen sie ihm mit einem Knüppel auf den Kopf. Unmittelbar danach nimmt einer der Brüder des Mädchens sie bei der Hand und übergibt sie dem jungen Mann.

Der junge Mann sammelt daraufhin allerlei Güter an, die an einem festgelegten Tag auf einer Matte aufgeschichtet und an einem öffentlichen Ort ausgelegt werden, um den sich alle Verwandten des Mädchens hinknien. Das Mädchen ist feierlich gekleidet und geschminkt und wird von den Ehefrauen zweier ihrer älteren Brüder begleitet. Die Ehefrauen nehmen die Geschenke entgegen und überreichen sie dem Mädchen, das sie an ihre Brüder verteilt. Anschließend nehmen alle gemeinsam eine Mahlzeit ein, und die Eheschließung ist vollzogen. Offensichtlich ist der Geschlechtsakt unabhängig von der sozialen Vereinigung. Es gibt individuelle Eingliederungsriten, dann eine Übergangsphase, anschließend soziale Trennungs- und Eingliederungsriten und schließlich eine Entschädigung für den Verlust, den die Familiengruppe erlitten hat, die auf dem Totem- und Klassifikationssystem beruht. Die Ehefrau wird jedoch kein Mitglied des Clans ihres Mannes, und er besitzt sie vollständig, da er „für sie bezahlt“ hat. Bei den Irtysch-Ostyaken hielten die Jungen aus dem Dorf der Braut, als sich der Hochzeitszug auf den Weg zum Dorf des jungen Mannes machte, ihren Schlitten mit einem Seil fest, das sie erst losließen, wenn die Braut ihnen ein Geldgeschenk zuwarf. Ein zweites und sogar ein drittes Mal holten sie sie ein und erhielten Geld, und erst nach dem dritten Lösegeld durfte der Schlitten

weiterfahren. Man sollte bedenken, dass unter den Ostjaken ein Mangel an Frauen herrscht, weshalb sie dazu gezwungen sind, Lebensgemeinschaften mit russischen Frauen einzugehen.

Ich möchte darauf hinweisen, dass die Bindungen des jungen Mannes oder des Mädchens an ihre früheren Gruppen (Altersgruppe, Geschlecht, Verwandtschaft und Stamm) oft so stark sind, dass mehrere Versuche nötig sind, bevor sie gelöst werden; daher kommt es zu wiederholten Fluchten und Verfolgungsjagden im Wald oder in den Bergen; Mitgift oder Brautpreis werden in Raten gezahlt; und Riten werden mehrmals wiederholt. Ebenso vollzieht sich die Eingliederung in die neuen Gruppen – wie die Familie, die soziale Gruppe der verheirateten Männer oder Frauen oder der Personen, die ihre Jungfräulichkeit verloren haben, den Clan oder den Stamm – nicht auf einmal. Während eines Zeitraums unterschiedlicher Dauer gilt der Neuankömmling als Eindringling, insbesondere im Verhältnis zur unmittelbaren Familie. So erkläre ich die Tabus gegenüber der Schwiegermutter und dem Schwiegervater für die Schwiegertochter und den Schwiegersohn sowie die unsichere Stellung der Ehefrau bis zu ihrer Schwangerschaft oder bis zur Geburt eines Sohnes.

Manchmal muss das Bündnis der beiden Familien, das bereits durch die Zeremonien vor der sexuellen Vereinigung der Ehepartner geschlossen wurde, durch weitere Geschenke und gemeinsame Feste gefestigt werden – kurz gesagt, durch eine Reihe von Zeremonien im Anschluss an die Hochzeit, wie jene, die in Nordafrika sieben Tage dauern. Aus den Beschreibungen von Gaudefroy-Demombynes für Tlemcen (in Algerien) geht hervor, dass dort der frisch verheiratete Mann oder seine Frau zunächst von den Männern der beiden Familien, dann von allen Männern und Frauen beider Familien und schließlich von allen Frauen in bestimmte Gruppen aufgenommen werden. In Constantine scheint diese Aufnahme nur durch die Männer und Frauen der beiden Familien zu erfolgen. Im Verlauf dieser Zeremonien entsteht ein neues Gleichgewicht zwischen den Geschlechtergruppen.

Zusätzlich zu den bereits erörterten „Vergewaltigungsriten“ möchte ich die folgenden Trennungsriten erwähnen: das Umziehen; das Ausleeren eines Topfes mit Milch und das Zerplatzenlassen von drei Beeren (bei den Gallas); etwas, das mit der Kindheit oder dem Junggesellendasein in Verbindung steht, zerschneiden, zerbrechen oder wegwerfen; das Haar offen tragen; das Haar oder den Bart schneiden oder rasieren; die Augen schließen; Schmuck ablegen; das eigene Spielzeug, wie Puppen, den eigenen Schmuck und das eigene Kinderkleid einer Gottheit weihen; die vorläufige Perforation des Jungfernhäutchens und alle anderen Verstümmelungen; das Brechen der sogenannten Kette der Jungfräulichkeit; die Taille entblößen; Änderung der Essgewohnheiten und die Einhaltung vorübergehender Ernährungstabus; Verteilen von Spielzeug, Schmuck oder „Andenken“ an Freunde aus der Kindheit; Schlagen oder Beleidigen der Spielkameraden aus der Kindheit oder

von diesen geschlagen oder beleidigt werden; Waschen der Füße oder gewaschen werden; Baden oder sich salben; Beschädigen, Zerstören oder Wegtragen des Herdsteins, der Gottheiten oder der Heiligtümer der Herkunftsfamilie; die Hände zu falten, die Arme zu verschränken, sich mit einem Schleier zu bedecken; sich in eine Sänfte, einen Palankin oder eine Kutsche zurückzuziehen; geschubst oder misshandelt zu werden; sich zu übergeben; den eigenen Namen oder die eigene Persönlichkeit zu ändern; sowie vorübergehenden oder dauerhaften Tabus hinsichtlich der von der eigenen Geschlechtsgruppe ausgeübten Arbeit unterworfen zu sein.

Darüber hinaus würde ich zwei Riten der Trennung hinzufügen, die komplexer sind als die oben aufgeführten. Der Ritus des „Über-etwas-Hinübergehens“ – durchgeführt vom gesamten Gefolge, dem verlobten Paar oder nur einem von beiden – lässt sich zweifellos auf verschiedene Weisen interpretieren. Aus Beschreibungen des Ritus geht hervor, dass Handlungen, die auf den ersten Blick identisch erscheinen, von den Teilnehmern möglicherweise nicht identisch interpretiert werden. Das Hindernis kann überschritten werden; in diesem Fall, wenn der Ritus von dem Mädchen vollzogen wird, kann es sich um einen Fruchtbarkeitsritus handeln. Das Hindernis kann übersprungen werden, vielleicht um von einer Welt in eine andere oder von einer Familie in eine andere zu springen. Es kann berührt werden oder auch nicht, und der Ritus kann ein Übergangs-, Fruchtbarkeits- oder Weihe- (Erhaltungs-)Ritus sein. Es handelt sich um einen Übergangsritus, wenn die Person über das Hindernis gehoben wird, wenn ein Hindernis wie ein Faden über einer Tür oder eine Barriere auf der Schwelle durchbrochen wird oder wenn eine Tür gewaltsam geöffnet oder durch zwingende Gesten oder Gebete zum Öffnen gebracht wird. Kurz gesagt, diese Art von Ritus kann nur dann erörtert werden, wenn detaillierte Unterlagen vorgelegt werden.1

Auch die rituelle Ersetzung der Braut oder des Bräutigams durch eine andere Person kann in ihrer Bedeutung von Volk zu Volk variieren.2 In einigen Fällen, so glaubt Crawley, könnte die Ersetzung darauf abzielen, die Gefahr einer „Ansteckung“ zu beseitigen. Aufgrund detaillierter Beschreibungen glaube ich jedoch, dass der Ritus meist einen Versuch darstellt, eine Schwächung der betroffenen Gruppen (Alters- und Geschlechtsgruppe, Familie usw.) zu vermeiden, indem nur Personen abgegeben oder vereint werden, die gesellschaftlich und insbesondere wirtschaftlich am wenigsten wertvoll sind (z. B. ein kleines Mädchen, eine alte Frau oder ein kleiner Junge). Diese Haltung zeigt sich in dem Spott, dem die Ersatzpersonen ausgesetzt sind, sowie in den heftigen Protesten von Freunden und Verwandten der Braut und des Bräutigams.

Nun komme ich zu den Eingliederungsriten. Verschiedene Beobachter haben in ihren detaillierten Beschreibungen von Hochzeitszeremonien oft darauf hingewiesen, welcher Ritus die größte Bedeutung hat und die

Verhandlungen abschließt. In der Regel ist dieser Ritus entweder ein gemeinsames Mahl

nach der letzten Zahlung des Brautpreises oder der Mitgift eingenommen wird, ein gemeinschaftliches Mahl, das nicht mit wirtschaftlichen Vereinbarungen verbunden ist, oder aber die gemeinsame Teilnahme an einer im Wesentlichen religiösen Zeremonie. Unter den Einbindungsriten lassen sich jene herausgreifen, die eine individuelle Bedeutung haben und die beiden jungen Menschen miteinander vereinen: das Verschenken oder Austauschen von Gürteln, Armbändern, Ringen oder Kleidungsstücken, die getragen werden; das Zusammenbinden der beiden mit einer einzigen Schnur; das Zusammenbinden von Teilen der jeweiligen Kleidung; das gegenseitige Berühren in irgendeiner Weise; die Verwendung von Gegenständen, die dem anderen gehören (Milch, Betel, Tabak, Arbeitsgeräte); dem anderen etwas zu essen oder zu trinken anbieten; gemeinsam essen (Kommunion, Konfarreation); in ein einziges Kleidungsstück oder einen Schleier gehüllt werden; auf demselben Sitz Platz nehmen; das Blut des anderen trinken; von derselben Speise oder demselben Teller essen; aus derselben Flüssigkeit oder demselben Gefäß trinken; sich gegenseitig massieren, reiben, salben (mit Blut oder Lehm); sich gegenseitig waschen; das neue Haus betreten; und so weiter. Dies sind im Wesentlichen Riten der Vereinigung.

Einige Initiationsriten haben jedoch eine kollektive Bedeutung, sei es durch die Eingliederung einzelner Personen in neue Gruppen oder durch den Zusammenschluss von zwei oder mehr Gruppen. Zu dieser Kategorie gehören unter anderem: der Austausch von Geschenken, der Austausch von Schwestern (in Australien, bei den Bassa-Komo in Westafrika und anderswo), die Teilnahme an kollektiven Zeremonien wie rituellen Tänzen, Verlobungs- und Hochzeitsfesten, gegenseitige Besuche, Besuchsrunden, das Anlegen der Kleidung erwachsener oder verheirateter Männer und Frauen sowie – für die Frau – die Schwangerschaft oder die Geburt eines Kindes. Manche Riten sind sowohl individuell als auch kollektiv; die Annahme eines Geschenks erlegt nicht nur dem Einzelnen, der es annimmt, sondern auch den Gruppen, denen er angehört, eine Verpflichtung auf. Oft handelt es sich dabei um den ersten Ritus der Verlobung.

Ein besonderer Eingliederungsritus, bekannt als die „Heirat mit dem Baum“, hat Theoretiker oft fasziniert; er lässt sich leicht verstehen, wenn man bedenkt, dass die Ehe in manchen Fällen – wie bei den Kol in Bengalen – eine Eingliederung in den Totemclan und somit auch ein Initiationsritus ist. Derzeit wird die Hochzeit bei den Kol bei den Jungen im Alter zwischen sechzehn und achtzehn Jahren und bei den Mädchen zwischen vierzehn und sechzehn Jahren gefeiert, früher fand sie jedoch in einem viel späteren Alter statt. Folgende Tatsachen sind zu beachten: Die Kol glauben, dass die Seelen

der Verstorbenen in eine besondere Region gelangen, Kinder jedoch keine Seele besitzen und nicht einmal zu Dämonen werden können. Bis zur Heirat unterliegt ein Kind nicht den Ernährungstabus seines Clans und darf sexuelle Beziehungen eingehen, ohne die Regeln der Exogamie zu beachten. Erst die Heirat verleiht ihm eine Seele und bindet ihn in den Clan ein.

Die Kol-Clans sind totemistisch; die wichtigsten Totems sind die Mango und die Mahua (Illipe latifolia). Einer der Riten der Kol-Hochzeit besteht darin, den Jungen zunächst durch eine Umarmung mit der Mango und das Mädchen mit der Mahua zu vermählen. Aufgrund des Vorstehenden bin ich der Ansicht, dass diese „fiktive“ Heirat nicht als Übertragung der Persönlichkeit angesehen werden darf, um „die Harmlosigkeit oder den Erfolg der eigentlichen Zeremonie zu gewährleisten“, sondern als Initiationsritus in den Totemclan. Sie ist in die Hochzeitszeremonien eingebunden, die bei den Kol in ihrer Gesamtheit auch die Zeremonien für den Eintritt in den Clan darstellen. Ein Individuum, das aus dem einen oder anderen Grund aus dem Clan ausgeschlossen wurde, kann wieder in diesen aufgenommen werden, wenn es Vertreter aus verschiedenen Dörfern versammelt und den Priester seines Dorfes eine weiße Ziege oder einen weißen Ochsen opfern lässt. Es trinkt etwas von dessen Blut oder besprengt damit das Dach seines Hauses, wobei es den Sonnengott anruft; anschließend wird das Fleisch von allen Vertretern des Clans verzehrt.

All diese Aufnahmeriten sollten eher wörtlich als symbolisch verstanden werden: Die Schnur, die bindet, der Ring, das Armband und die Girlande, die umschlingt, haben eine echte zwingende Wirkung. Es ist sehr interessant, die Übergangsriten beim Überschreiten von Schwellen unter diesem Gesichtspunkt zu betrachten. In manchen Riten geht der Eintritt mit Gewalt einher; in anderen wird in die neue Welt eingedrungen. In Palästina beispielsweise nähert sich ein Mädchen dem Haus ihres zukünftigen Ehemanns, wobei sie einen Krug voller Wasser auf dem Kopf trägt, und er lässt den Krug in dem Moment fallen, in dem das Mädchen die Schwelle überschreitet. Dieser Ritus ist kein Trankopfer, wie Trumbull meint, sondern eine Trennung von der alten Umgebung und eine Eingliederung in die neue durch eine Art Taufe. Auf der Insel Karpathos hat das Zerbrechen eines quer über die Türschwelle gelegten Stabes dieselbe Bedeutung.

Herr Chavannes hat mich auf einen interessanten chinesischen Ritus aufmerksam gemacht, bei dem der physische Übergang nicht auf einmal, sondern in Etappen vollzogen wird. Bei einem Stamm der ethnischen Gruppe der Ho-mi (im südlichen Yunnan) führt der Schwiegervater, wenn der zukünftige Schwiegersohn kommt, um seine Frau aus dem Haus des zukünftigen Schwiegervaters abzuholen, diesen durch die zweite und dritte Halle und lässt ihn den Pavillon durchqueren. An jeder Tür verkündet ein Begleiter laut den Ritus, der vollzogen werden muss, und der Schwiegersohn wirft sich zweimal nieder. Dieser Vorgang wird als „Verbeugung vor den

Türen“ (pai men) bezeichnet. Das Öffnen der Türen ist für den Schwiegervater von großer Bedeutung, da er im Begriff ist, den Blick auf seine Tochter zu gewähren; deshalb macht er es dem Schwiegersohn schwer.“

Bei den Tschermissen wird das Gefolge, das die Braut abholt, an den Toren zum Hof der elterlichen Farm aufgehalten. Der Sahus (Zeremonienmeister) betritt die Isba, und der Hausherr bietet ihm Speisen und Getränke an. Der Sahus bittet um Einlass für das Gefolge, und der Vater fragt, ob sie etwas verloren hätten. „Ja“, sagt der Sabus, „so-und-so (der Bräutigam) hat einen Ärmel seiner Jacke verloren, und wir sind gekommen, um nachzusehen, ob er sich in Ihrem Haus befindet.“ Der Vater sagt „Nein“, und der Sabus geht, kehrt dann aber zurück; erst beim dritten Mal sagt der Vater „Ja“. Dann werden die Türen geöffnet, und die Riten der Eingliederung beginnen.

Die Übergangszeit kann eine sexuelle Bedeutung haben oder auch nicht. Bei bestimmten Völkern haben die Verlobten Geschlechtsverkehr, und Kinder, die in dieser Zeit gezeugt oder geboren werden, gelten als ehelich (vgl. die zuvor angeführten Fälle). Anderswo ist die Trennung zwischen den beiden jungen Menschen absolut , und einem Kind, das infolge der Missachtung dieser Regel geboren würde, würde sein rechtmäßiger Platz in der Familie oder der Gesellschaft verwehrt. Zum Beispiel: „Die Lappen gestatten dem verlobten Paar niemals, vor ihrem Hochzeitstag miteinander zu schlafen; sollte es doch dazu kommen, würde ein so gezeugtes Kind als Bastard erklärt, selbst wenn bewiesen wäre, dass es nach der Verlobung und dem gegebenen Versprechen gezeugt wurde. Das Kind, ob männlich oder weiblich, würde höchst verachtet werden und unter seinen Brüdern und Schwestern stets den niedrigsten Rang einnehmen. Würde es erwachsen werden und die Rentierherde unter seiner Obhut gedeihen, würde es oft aus dem Haus verstoßen. Dieses letzte Detail ist interessant, da es zeigt, dass das Kind die Eigenschaften und Unvollkommenheiten beibehält, die es dadurch erworben hat, dass es während der unreinen (tabuierten) Zeit gezeugt wurde.

Diese Haltung teilen auch die Chaga aus Tanganjika, deren Hochzeitszeremonien aus sehr unterschiedlichen Phasen bestehen. Der junge Mann (im Alter von sechzehn Jahren) wählt ein bestimmtes Mädchen aus und erkundigt sich nach ihren Gefühlen. Wenn sie positiv reagiert, sucht der Vater des jungen Mannes das Oberhaupt seiner Familie auf und überreicht ihm als Genehmigung für die Verlobung eine Ziege und vier Krüge mit vergorenem Getränk. Anschließend sucht er den Vater des Mädchens auf und bittet sowohl ihn als auch das Mädchen um ihre Zustimmung. Der junge Mann schenkt dem Mädchen Perlen und ein Armband; die Mutter des jungen Mannes lädt das Mädchen zum Essen ein, und das Mädchen übernachtet in ihrer Hütte; diese Einladungen wiederholen sich häufig. Das Mädchen verbringt die letzten zwei Monate ihrer Verlobungszeit in der Hütte ihrer Schwiegermutter. Die Verlobungszeit dauert mehrere Jahre, in denen der junge Mann nach und nach

gemäß einem festgelegten Protokoll den Brautpreis an seine Schwiegereltern und deren Verwandte zahlt. Der letzte Akt der Verlobungszeit besteht in der Schlachtung eines Ochsen. Seine Hinterviertel und eine Schulter gehen an den Vater des Mädchens, der zudem eine Ziege erhält, die der Bräutigam, mit Dracaena-Blättern geschmückt, zur Hütte seines Schwiegervaters bringt. Diese Ziege steht im Mittelpunkt des Hochzeitsfestes, an dem alle Verwandten des verlobten Paares teilnehmen. Nach dem Fest begeben sich alle zur Hütte des jungen Mannes, wobei das Mädchen hinter ihm hergeht und ihre Hände auf seine Schultern legt. Die Verwandten des jungen Mädchens beklagen den Verlust einer Tochter, Schwester usw. für die Familie. Dies ist der Ritus der Trennung.

Während der folgenden drei Monate darf das Mädchen nichts tun; alle Arbeiten werden von ihrer Mutter und ihrer Schwiegermutter erledigt, die dem Mädchen beibringen, wie man einen Haushalt führt. Der junge Mann wird in ähnlicher Weise von seinem Vater und seinem Schwiegervater unterwiesen. Diese Lehrzeit endet mit der Feier namens „Wali“, „die allein die Ehe gültig macht“; jedes zuvor geborene Kind gilt als unehelich. Diese Feier findet zwei bis fünf Monate nach Beginn des gemeinsamen Lebens des Paares statt, je nach Zeitpunkt der Eleusine-Ernte (afrikanische Hirse). Alle Verwandten, Nachbarn und Freunde sind eingeladen, ein fermentiertes Getränk namens „Wari“ zu trinken sowie zu tanzen und Lieder zu singen, die meist erotischer Natur sind. Der junge Mann schenkt seiner Frau ein schweres Kupferarmband, das sie an ihrem linken Arm trägt. Ist sie bereits schwanger, werden nur alte Männer zur Feier eingeladen. Am dritten Tag werden Ziegen geschlachtet und verspeist; danach ist das Fest beendet, und die Frau muss arbeiten. Es zeigt sich, dass die Ehe bis zur Wali-Feier ein Akt ist, der nur für zwei Individuen und zwei begrenzte Gruppen (Geschlecht und Familie) von Bedeutung ist, und dass das Wali-Fest diesem Akt eine allgemeine und gesellschaftliche Bedeutung verleiht.

Bei den Senufo

, die ihren nationalen Bräuchen treu geblieben sind, achtet der junge Mann, der ein junges Mädchen heiraten möchte, darauf, seine Absichten weder ihr noch ihrer Familie preiszugeben. Doch er beobachtet das Kommen und Gehen der Eltern des Mädchens, und wenn er sieht, dass die Mutter in den Busch geht, um Totholz zu holen, erwartet er ihre Rückkehr auf dem Weg und muss herbeieilen, um ihr die Last abzunehmen, die er dann auf dem Kopf trägt. Später hilft er dem Vater des Mädchens dabei, Stücke eines Termitennests für die Hühner zu tragen. Einige Tage später sammelt der Freier selbst eine Ladung Holz und bringt sie zum Haus seiner Geliebten. Dann überreicht er ihrem Vater als Geschenke Kolanüsse, ein Huhn und schließlich einige Kaurimuscheln. Der Vater des Mädchens versammelt daraufhin seine Familie und lädt einen Dorfältesten zu der Versammlung ein, bei der der Vater erklärt, dass derjenige ihm gegenüber sehr zuvorkommend

gewesen sei und er ihn gerne belohnen würde, indem er ihm seine Tochter zur Frau gebe. Die Versammlung stimmt zu, und der Älteste teilt dem Freier mit, dass er sich als angenommen betrachten könne. Doch die Prüfungen des zukünftigen Ehemanns sind noch nicht zu Ende. Wenn die Anbausaison näher rückt, muss er seine Brüder und Freunde versammeln und mit ihnen das Feld seines zukünftigen Schwiegervaters pflügen. Nach der Aussaat muss er zum Unkrautjäten kommen. Er kauft Hirsebier und bewirtet die gesamte Familie des Mädchens. Erst dann beginnt die offizielle Verlobung.

Oft ist das Mädchen zu diesem Zeitpunkt noch lange nicht heiratsfähig. Sie bleibt im Haus ihres Vaters, bis sie heiratsfähig ist, und während dieser Wartezeit muss der Bräutigam ihrer Familie weiterhin mit seiner Arbeitskraft und seinen Mitteln beistehen. Wenn das Mädchen heiratsfähig ist, übergibt ihr Vater sie dem Bräutigam, der dem Vater ein Geschenk von fünf bis zehn Kauri-Francs und der Mutter ein weiteres Geschenk im gleichen Wert überreicht. Wenn das junge Paar einen Monat lang zusammengelebt hat, holt der Vater des Mädchens sie für zwei oder drei Monate nach Hause, und sie wird gegen Zahlung von zehn Kauri-Francs an ihren Ehemann zurückgegeben. Die zweite Phase des Zusammenlebens dauert wiederum einen Monat, und am Ende dieser Zeit fordert der Vater seine Tochter erneut für zwei oder drei Monate zurück, woraufhin sie endgültig an ihren Ehemann zurückgegeben wird, der weitere zehn Francs zahlt. Wird das Mädchen während dieser Vorbereitungszeit schwanger, ist ihr Vater verpflichtet, dem Ehemann bei der Geburt des Kindes einen Lendenschurz zu überreichen. Nach Ansicht der Ältesten soll dieser Brauch den zukünftigen Eheleuten ausreichend Zeit geben, einander kennenzulernen und zu schätzen, und so ungleiche Ehen verhindern.

Im folgenden Beispiel sind die Übergangsphasen der Verlobung und der Initiation so miteinander verschmolzen, dass sie einen einzigen Zeitraum vom Beginn der Initiation bis zum Abschluss einer sozialisierten sexuellen Vereinigung bilden. Bei den Vai in Liberia wird die Trennung der Geschlechter dadurch verstärkt, dass ein Mädchen den Sande manchmal nur verlässt, um zu heiraten. Das „Sande“ ist ein heiliger Ort im Wald, an den alle Mädchen vor oder um das zehnte Lebensjahr gebracht werden und wo sie bis nach ihrer ersten Menstruation verbleiben. Wie die Jungen im „Bauch“ gelten sie als tot, ebenso wie die alten Frauen, die kommen, um sie in häuslichem und sexuellem Verhalten zu unterweisen. Ihre jährliche Feier zum Verlassen des Sande ist eine Wiedergeburt. Oftmals jedoch verloben die Eltern eines Mädchens sie, während sie sich im Sande befindet, und in diesem Fall verlässt sie diesen nicht am jährlichen Feiertag, sondern muss dort bis zu ihrer ersten Menstruation bleiben. Die Eltern des Mädchens werden sofort informiert, wenn diese eintritt, und sie benachrichtigen ihren Verlobten, der Geschenke in die „Sande“ schickt. Das Mädchen wird mit duftendem Öl eingerieben, mit Juwelen geschmückt und so weiter, und ihre Eltern holen sie am Eingang zum

heiligen Wald ab.

Nach einem festlichen Mahl bringt die Mutter des Mädchens sie zur Hütte ihres Verlobten. Der Geschlechtsverkehr wird vollzogen, während die beiden Familien und ihre Freunde gemeinsam essen; wenn der Akt beendet ist, kommt der Ehemann aus der Hütte und nimmt am Mahl teil. Die Zeremonie verläuft genauso, wenn die Verlobung nach dem Verlassen des „Sande“ stattfindet. Somit verschmilzt bei den Vai die Zeit der Verlobung mit der Initiationszeit, und die erste Menstruation ist für das Verlassen des „Sande“ nur dann von Bedeutung, wenn das Mädchen bereits verlobt ist. Die physiologische Pubertät ist bei den Vai, wie bei vielen anderen Völkern auch, eine rechtliche Voraussetzung für die Eheschließung.

Zudem wird die sexuelle Trennung des verlobten Paares hier durch den heiligen Charakter des „Sande“ gewährleistet.

Aus den in diesen Beispielen dargelegten Belegen wird deutlich, dass die Phasen der Ehe – und insbesondere die wichtigste davon, die Verlobung – bedeutende wirtschaftliche Aspekte aufweisen. Zudem ist jede Eheschließung eine soziale Umwälzung, an der nicht nur zwei Individuen, sondern mehrere Gruppen unterschiedlicher Größe beteiligt sind. Eine Eheschließung verändert eine Reihe von Elementen in ihren gegenseitigen Beziehungen, und diese Veränderungen führen Schritt für Schritt zu einer Störung des Gleichgewichts. Dieses Phänomen wird in unseren Großstädten kaum wahrgenommen, tritt jedoch in abgelegenen Ecken unserer ländlichen Gebiete deutlicher zutage, wo Hochzeiten Anlass für einen Produktionsstillstand, den Verbrauch von Ersparnissen und ein Erwachen aus der gewohnten Apathie sind. Noch auffälliger ist es bei den turko-mongolischen Stämmen und den arabischen Stämmen in den Oasen sowie insbesondere bei halbzivilisierten Völkern, die stets in kleinen und sehr geschlossenen Gruppen leben.

Die Auswirkungen einer Hochzeit auf den Alltag einer Gruppe scheinen mir ebenso gut wie die von Westermarck und Havelock Ellis vertretene biologische Theorie zu erklären, warum Hochzeiten im Frühling, Winter und Herbst stattfinden – also zu Zeiten geringer Aktivität und nicht zu dem Zeitpunkt, an dem auf den Feldern gearbeitet wird. Ich würde nicht so weit gehen, das Fortbestehen der alten Brunftzeiten oder den Einfluss der Himmelszyklen zu leugnen, die durch eine Erneuerung der Vegetation und eine sexuelle Erregung bei Tieren und Menschen gekennzeichnet sind. Doch dieser Einfluss erklärt kaum die Häufigkeit von Hochzeiten im Herbst. Andererseits wird oft gesagt, dass diese Zeit gewählt wird, weil die landwirtschaftlichen Arbeiten abgeschlossen sind, die Getreidespeicher und Schatzkammern voll sind und sich für Junggesellen eine gute Gelegenheit bietet, sich für den Winter ein eigenes Heim einzurichten. Die recht weit verbreitete Deutung gleichzeitiger Eheschließungen mehrerer Paare als Überbleibsel entweder der Brunftzeit oder einer alten Gruppenheirat kann

nicht akzeptiert werden, da „primitive Promiskuität“ eine Fantasievorstellung ist.

Mir scheint es darüber hinaus, dass mehrfache synchrone Eheschließungen bei einer oder zwei Gelegenheiten im Jahr mit anderen zeremoniellen Synchronismen verglichen werden sollten, wie etwa der Feier des Geburtstags aller Kinder, die am selben Tag geboren wurden, oder jener, die am selben Tag, Monat oder Jahr wie das Kind eines Königs oder Prinzen geboren wurden. Weitere Beispiele sind ein jährliches Fest zu Ehren aller Frauen, die im Laufe des Jahres ein Kind zur Welt gebracht haben (bei den Ngehte in den Lushae-Hügeln); regelmäßige Feierlichkeiten zur Rückkehr oder zum Jahrestag einer Initiation, insbesondere die gleichzeitige Initiation mehrerer Kinder, entweder jährlich oder alle zwei bis drei Jahre; sowie Gedenkfeiern und große jährliche Feste für die Verstorbenen. Kurz gesagt: Da all diese Handlungen eine allgemein gesellschaftliche Bedeutung haben, stellt das hier behandelte System die extremste Form dar, in der sich ihr allgemein gesellschaftlicher Charakter ausdrückt. Anstelle von Zeremonien, die nur von begrenzten Gruppen (der Familie, dem Clan usw.) durchgeführt werden, wurden Rituale eingeführt, die alle Gruppen umfassen, aus denen sich die Gesellschaft zusammensetzt. Diese finden sich beispielsweise in den merkwürdigen Hochzeitszeremonien in Ouargla, die von Biarnay ausführlich beschrieben wurden.

Bei einigen Völkern sind die Übergangszeit und die Verlobungszeremonien recht einfach. So überreicht der junge Mann bei den Herero dem Mädchen eine eiserne Perle, die sie an ihrer Schürze befestigt; er geht fort und darf sie bis zur Hochzeit weder sehen noch ihren Kraal betreten. Zu dieser Zeremonie gehört typischerweise ein eindeutig heiliges Mahl, das die Verbundenheit der Braut mit ihren Gefährtinnen und ihrem Clan zum Ausdruck bringt. Weder der junge Mann noch seine Freunde sind bei dem Mahl anwesend, doch wenn es beendet ist, kommen sie, um sie abzuholen und in ihren Kraal zu bringen. Dann folgen Riten, die das Mädchen in die heiligen Bräuche des neuen Haushalts und der neuen Stammesgruppe einbinden. Nach dem Mahl und somit vor der sexuellen Vereinigung (die im Kraal des Ehemanns stattfindet) kleidet die Mutter des Mädchens sie mit dem „Hut“ und der Kleidung einer verheirateten Frau ein. Der Ehemann bringt ihrer Mutter feierlich die „Mädchenschürze“ seiner Frau zurück. Die Herero kennen den Brauch des Brautpreises und sind in Totem-Clans organisiert.

Die Tatsache, dass Hochzeitszeremonien den Adoptionszeremonien ähnlich sein können und manchmal bis ins Detail mit ihnen identisch sind, erscheint verständlich, wenn man bedenkt, dass eine Ehe letztendlich die Eingliederung eines Fremden in eine Gruppe ist. Bei den Ainu beispielsweise kann der Ehemann in die Familie seiner Frau ziehen oder die Ehefrau in die ihres Mannes, und in jedem Fall nimmt der Ehepartner an den heiligen Bräuchen des Haushalts teil. Sein oder ihr Eintritt in die Familie wird

eindeutig mit einer Adoption gleichgesetzt. Darüber hinaus weisen Hochzeitszeremonien oft Details auf, die an Aspekte einer Inthronisierung erinnern: ein Schleier, der über den König oder die Ehepartner ausgebreitet wird; eine Krone; heilige Gegenstände, die den Verlobten eigen sind, wie die Insignien eines zukünftigen Königs. Die Ähnlichkeiten sind besonders ausgeprägt, wenn – wie in Nordafrika und bestimmten Teilen Indiens – der Bräutigam als „König", „Sultan" oder „Prinz" und die Braut als „Königin", „Sultana" oder „Prinzessin" bezeichnet wird oder wenn – wie in China – der Bräutigam als „Mandarin" bezeichnet wird. Zwar sind Fälle, in denen die Ehe als Wiedergeburt betrachtet wird, selten, doch solche, in denen sie eine Initiation oder Weihe darstellt, sind es nicht. All diese Ähnlichkeiten und Gleichsetzungen kommen in Übergangsriten zum Ausdruck, die stets auf derselben Vorstellung beruhen: der Realität einer Veränderung des sozialen Status der Beteiligten.

Die Zeremonien der Scheidung und der Witwenschaft als Gegenstücke zu denen der Eheschließung verdienen eine kurze Betrachtung. Die Scheidungsriten scheinen bei den meisten Völkern von einfachster Art zu sein. Gewöhnlich reicht es aus, wenn die Ehefrau die eheliche Wohnung verlässt und in das Haus ihrer Eltern zurückkehrt oder wenn der Ehemann seine Frau physisch aus der gemeinsamen Wohnung entfernt. Ich habe jedoch den Eindruck, dass Scheidungszeremonien in der ethnografischen Literatur nur deshalb so einfach erscheinen, weil Beobachter sich entweder nicht für sie interessiert haben oder die Bedeutung bestimmter Handlungen nicht verstanden haben, und insbesondere, weil sie Trennung und Scheidung nur unter ihren rechtlichen und wirtschaftlichen Aspekten betrachtet haben. Wenn eine individuelle und kollektive Bindung mit solcher Sorgfalt und unter so vielen Komplikationen geknüpft wurde, würde man nicht erwarten, dass sie eines Tages durch eine einzige Geste gelöst werden könnte. Wir wissen zum Beispiel, dass in der römisch-katholischen Kirche eine Scheidung gar nicht erst zulässig ist und dass lediglich eine Nichtigerklärung der Ehe erwirkt werden kann. Zudem geht der Nichtigerklärung eine Untersuchung voraus, die keinerlei Verfahren wirklich magisch-religiöser Natur beinhaltet.

Die Juden hingegen haben eine so komplizierte Scheidungszeremonie entwickelt, dass sie für viele Menschen zu einem Hindernis für ihre Wünsche geworden ist. Der Ehefrau wird ein ritualisierter Brief überreicht, der so makellos verfasst sein muss wie eine heilige Schrift. Der Rabbiner wirft diesen Brief in die Luft, und einer der Zeugen der Ehefrau muss ihn in der Luft auffangen; andernfalls muss das Verfahren von vorne beginnen. Dies ist der abschließende Ritus der Trennung. Bei den Habe (oder Dogon) des Niger-Plateaus muss, wie in der klassischen Antike, der Ehepartner, der die Ehe verlässt, durch ein Opfer seine Bindungen zu den Familiengöttern lösen, wenn die Ehe durch eine häusliche Zeremonie geweiht wurde. Bei den Eskimos blickt der Ehemann seine Frau an und verlässt dann wortlos die Hütte. Bei den

Tschuwaschen zerreißt ein Ehemann, der mit seiner Frau unzufrieden ist und sich von ihr trennen will, ihren Schleier. Dieser Ritus findet sich auch bei den Tscheremissen, den Mordwinern, den Wotjaken und den Vogulen. Auf Java „schneidet der Priester, wenn ein Mann sich scheiden lassen möchte, vor Zeugen die ‚Ehekordel' durch, und diese einfache Handlung löst das Ehebündnis." Bei den südlichen Galla darf der Bruder einer Frau, die von ihrem Ehemann misshandelt wird, kommen und sie abholen; er hat jedoch kein Recht, die Hütte oder das Dorf zu betreten, wenn ihr Ehemann dies verbietet; er muss warten, bis seine Schwester herauskommt – zum Beispiel, um Wasser zu holen –, und dann nimmt er sie mit. Eine auf diese Weise geschiedene Frau darf nicht wieder heiraten, und ihr Ehemann hat kein Recht, sie zurückzufordern; doch die beiden betroffenen Gruppen werden durch eine Zahlung in Form von Schafen oder Ziegen versöhnt.® Bei den Zaramo teilt der Ehemann seiner Frau durch die Übergabe einer besonderen Schilfart mit, dass er sie nicht mehr will, und bei den Nyoro schneidet der Ehemann ein Stück Leder in zwei Teile, behält die eine Hälfte und schickt die andere an den Vater seiner Frau.

Der islamische Trennungsakt erfolgt mündlich; es genügt, wenn der Ehemann dreimal zu seiner Frau sagt: „Du bist geschieden" oder „Ich scheide mich von dir", und sie muss mit ihren Habseligkeiten fortgehen; der Ehemann gibt in der Regel ein Drittel der Mitgift zurück. Will die Frau jedoch die Scheidung, muss sie ein Urteil des Kadis (eines untergeordneten muslimischen Richters) einholen, dessen Funktion und Rechtsprechung grundsätzlich religiöser Natur sind. Ursprünglich war die dreifache Wiederholung eine echte Zauberformel. Diesen Charakter hat sie auch in Indien und bei den Swahili.® Manchmal wird ein Stammesrat einberufen, der die Scheidung zum wirtschaftlichen Vorteil der einen oder anderen Partei regelt. Das weitaus verbreiteteren Verfahren ist jedoch weder zeremoniell noch rituell; es besteht einfach darin, dass der eine oder der andere Ehepartner weggeschickt wird oder das Haus verlässt.

Die Einfachheit der Scheidungsriten steht weder im Widerspruch zum konzeptuellen Schema der Übergangsriten noch zu der von mir vorgeschlagenen soziologischen Erklärung. Die Ehe ordnet das Mädchen und den Jungen in die Kategorie der gesellschaftlich erwachsenen Frauen und Männer ein, und nichts kann ihnen dies nehmen – eine Tatsache, die auch für den Witwer und die Witwe gilt. Darüber hinaus wird das Band zwischen den Familien durch die Trennung der Ehepartner nicht zerrissen, da die Verhandlungen, die die zukünftige Stellung des getrennten oder geschiedenen Paares festlegen, auch die Gefahr eines Bruchs minimieren. Natürlich gibt es einzelne Ausnahmen aus emotionalen Gründen. Viele Völker lassen eine Scheidung nicht zu, wenn Kinder vorhanden sind, und unter solchen Umständen bleibt die Gruppenbindung intakt. Zusammenfassend lässt sich sagen: Obwohl ich nicht behaupte, dass das Muster und das

Interpretationssystem, das ich vorgeschlagen habe, absolut starr oder universell sind, glaube ich nicht, dass das Fehlen aufwendiger Scheidungsrituale als Einwand gegen sie herangezogen werden kann.

Bemerkenswert ist darüber hinaus, dass die Bindung, die durch eine Scheidung so leicht gelöst werden kann, durch den Tod kaum beeinträchtigt wird – und in den Fällen, in denen die Witwe Selbstmord begeht, überhaupt nicht. Ich weiß sehr wohl, dass die Trauer viele Riten umfasst, die lediglich prophylaktischer oder schützender Natur sind. Bestattungszeremonien, an denen die Hinterbliebenen teilnehmen, beinhalten jedoch mehr als nur Trauer, und zumindest theoretisch muss man auch ihren sozialen Charakter anerkennen. So muss beispielsweise eine Hupa-Witwe, um sich zu befreien, lediglich den Ritus vollziehen, zwischen den Beinen ihres Mannes hindurchzugehen, bevor dieser aus dem Haus getragen wird. Andernfalls bleibt sie ihm für den Rest ihres Lebens verbunden, und jede Untreue gegenüber dem Verstorbenen wird ihr Unglück bringen.

Die Eheschließungen von Witwen wie auch von Geschiedenen sind aus Gründen, die noch erläutert werden, zeremoniell stark vereinfacht.

Es scheint keine Riten für die Menopause oder das Ergrauen der Haare zu geben, obwohl beides den Beginn einer neuen Lebensphase markiert, die bei den halbzivilisierten Völkern von großer Bedeutung ist. Im Allgemeinen werden alte Frauen entweder mit den Männern gleichgesetzt und nehmen daher an deren Zeremonien, politischen Aktivitäten und so weiter teil, oder sie nehmen eine besondere Stellung innerhalb ihrer eigenen Geschlechtsgruppe ein, insbesondere als zeremonielle Anführerinnen. Das Alter bringt den Männern ein höheres soziales Ansehen.

Beerdigungen

Betrachtet man Bestattungszeremonien zunächst, so erwartet man, dass Trennungsriten deren hervorstechendster Bestandteil sind, im Gegensatz zu Übergangsriten und Eingliederungsriten, die nur wenig ausgeprägt sein dürften. Eine Untersuchung der Daten zeigt jedoch, dass die Trennungsriten zahlenmäßig gering und sehr einfach sind, während die Übergangsriten eine Dauer und Komplexität aufweisen, die manchmal so groß ist, dass ihnen eine Art Autonomie zugestanden werden muss. Darüber hinaus sind jene Bestattungsriten, die den Verstorbenen in die Welt der Toten einbinden, am ausführlichsten ausgearbeitet und von größter Bedeutung.

Wieder einmal muss ich mich mit einigen kurzen Anmerkungen begnügen. Es ist allgemein bekannt, dass Bestattungsriten zwischen verschiedenen Völkern stark variieren und dass weitere Unterschiede vom Geschlecht, Alter und der sozialen Stellung des Verstorbenen abhängen. Innerhalb der außerordentlichen Vielfalt an Details lassen sich jedoch bestimmte vorherrschende Merkmale erkennen, von denen ich einige in eine Gruppe zusammenfassen werde.

Bestattungsriten werden zusätzlich erschwert, wenn es innerhalb eines Volkes mehrere widersprüchliche oder unterschiedliche Vorstellungen vom Jenseits gibt, die sich miteinander vermischen können, sodass sich diese Verwirrung in den Riten widerspiegelt. Zudem wird der Mensch oft als aus mehreren Elementen bestehend angesehen, deren Schicksal nach dem Tod nicht dasselbe ist – Körper, Lebenskraft, Atemseele, Schattenseele, Zwergseele, Tier-Seele, Blutseele, Kopfseele usw. Einige dieser Seelen leben ewig oder für eine gewisse Zeit weiter, andere sterben. In der folgenden Diskussion werde ich all diese Variationen außer Acht lassen, da sie zwar die formale Komplexität von Übergangsriten beeinflussen, nicht jedoch deren innere Struktur.

Die Trauer, die ich früher lediglich als eine Ansammlung von Tabus und negativen Praktiken betrachtete, die eine Isolation von der Gesellschaft jener kennzeichnen, die der Tod in seiner physischen Realität in einen heiligen, unreinen Zustand versetzt hatte, erscheint mir nun als ein komplexeres Phänomen. Sie ist eine Übergangsphase für die Hinterbliebenen, in die diese durch Trennungsriten eintreten und aus der sie durch Riten der Wiedereingliederung in die Gesellschaft (Riten der Aufhebung der Trauer) wieder hervortreten. In manchen Fällen ist die Übergangsphase der Lebenden ein Gegenstück zur Übergangsphase der Verstorbenen, und das Ende der ersten fällt manchmal mit dem Ende der zweiten zusammen – das heißt mit der Eingliederung des Verstorbenen in die Welt der Toten. So entspricht bei den Habe des Niger-Plateaus „die Zeit der Witwenschaft, so heißt es, der

Dauer der Reise der umherirrenden Seele des Verstorbenen bis zu dem Moment, in dem sie sich den göttlichen Ahnengeistern anschließt oder wiedergeboren wird“.

Während der Trauer bilden die lebenden Trauernden und der Verstorbene eine besondere Gruppe, die sich zwischen der Welt der Lebenden und der Welt der Toten befindet, und wie schnell lebende Personen diese Gruppe verlassen, hängt von der Enge ihrer Beziehung zum Verstorbenen ab. Die Trauervorschriften richten sich nach dem Verwandtschaftsgrad und werden von jedem Volk entsprechend seiner besonderen Art der Berechnung dieser Verwandtschaft (patrilinear, matrilinear, bilateral usw.) systematisiert. Es erscheint angemessen, dass Witwer und Witwen am längsten zu dieser besonderen Welt gehören; sie verlassen sie erst durch entsprechende Riten und erst in einem Moment, in dem selbst eine körperliche Verbindung (beispielsweise durch eine Schwangerschaft) nicht mehr erkennbar ist. Die Riten, die alle Vorschriften (wie beispielsweise die besondere Kleidung) und Verbote der Trauer aufheben, sollten als Riten der Wiedereingliederung in das Leben der Gesellschaft als Ganzes oder einer begrenzten Gruppe betrachtet werden; sie stehen auf derselben Ebene wie die Wiedereingliederungsriten für einen Novizen.

Während der Trauer wird das gesellschaftliche Leben für alle Betroffenen ausgesetzt, und die Dauer dieser Phase nimmt mit der Nähe der sozialen Bindungen zum Verstorbenen (z. B. bei Witwen, Verwandten) sowie mit einem höheren sozialen Status des Verstorbenen zu. War der Verstorbene ein Häuptling, betrifft die Aussetzung die gesamte Gesellschaft. Es gibt öffentliche Trauer, die Ausrufung von Feiertagen und, nach dem Tod bestimmter kleinerer afrikanischer Könige, eine „Zeit der Zügellosigkeit“. Gerade jetzt (1908) führen in China neue politische, wirtschaftliche und administrative Erfordernisse dazu, dass die erheblichen Auswirkungen des Todes des Kaisers und der Regent in auf die Gesellschaft gemildert werden. Früher wurde das gesellschaftliche Leben in China bei solchen Anlässen sogar in den Haushalten für viele Monate vollständig ausgesetzt – eine Unterbrechung, die in unserer Zeit schlichtweg katastrophal wäre.

Die Übergangszeit bei den Bestattungsriten ist zunächst physisch durch den mehr oder weniger langen Verbleib der Leiche oder des Sarges im Zimmer des Verstorbenen (wie bei einer Totenwache), im Vorraum seines Hauses oder an einem anderen Ort gekennzeichnet. Doch dieser Verbleib ist nur eine abgeschwächte Form einer ganzen Reihe von Riten, auf deren Bedeutung und Universalität bereits Lafitau hingewiesen hat. „Bei den meisten wilden Völkern werden die Leichname nur vorübergehend in dem Grab aufbewahrt, in das sie ursprünglich gelegt wurden. Nach einer gewissen Zeit werden ihnen neue Begräbnisriten zuteil, und das, was ihnen gebührt, wird durch weitere Bestattungspflichten vollendet.“ Anschließend beschreibt er die Riten der Kariben: „Sie sind davon überzeugt, [dass die Toten] erst

dann ins Land der Seelen gelangen, wenn sie kein Fleisch mehr haben.“ Auch Mikhailowski interessierte sich für die Existenz einer Übergangsphase. Der Hauptritus dieser Phase besteht entweder darin, das Fleisch zu entfernen oder abzuwarten, bis es von selbst abfällt. Auf dieser Vorstellung beruhen beispielsweise die Zeremonien der Betsileos von Madagaskar, die eine erste Reihe von Riten durchführen, während sie darauf warten, dass sich der Leichnam an seinem Aufbewahrungsort zersetzt (wo die Verwesung durch ein großes Feuer beschleunigt wird), und anschließend eine zweite Reihe für die Bestattung des Skeletts.

Bei anderen wird die Übergangsphase manchmal in mehrere Abschnitte unterteilt, und in der postliminalen Phase wird ihre Dauer in Form von Gedenkfeiern (eine Woche, zwei Wochen, einen Monat, vierzig Tage, ein Jahr usw.) systematisiert, die in ihrer Art den Riten zum Jahrestag einer Hochzeit, einer Geburt und manchmal auch einer Initiation ähneln.

Da die Bestattungsphasen für Indonesien bereits eingehend untersucht wurden, werde ich Beispiele aus Daten heranziehen, die sich auf andere Regionen beziehen. Die Zeremonien der Todas ähneln den indonesischen Riten. Sie umfassen die Einäscherung, die Aufbewahrung der Reliquien und die Beisetzung der Asche sowie die Errichtung eines Steinkreises um diese herum. Der gesamte Vorgang dauert mehrere Monate. Die Toten gelangen nach Amnodr, einer unterirdischen Welt, und werden dort „Amatol“ genannt; der Weg dorthin ist nicht für alle Clans derselbe und mit Hindernissen gespickt. Die „Bösen“ stürzen von einem Faden, der als Brücke dient, in einen Bach, an dessen Ufern sie eine Zeit lang leben und sich unter Menschen aus den unterschiedlichsten Stämmen mischen. Auch die Büffel gelangen nach Amnodr. Die Amatol wandern dort viel umher, und wenn sie sich die Beine bis zu den Knien abgenutzt haben, kehren sie auf die Erde zurück. Bei den Ostjaken von Salekhard wird das Haus bis auf die Gebrauchsgegenstände des Verstorbenen, der angezogen und in ein Einbaumkanu gelegt wird, vollständig ausgeräumt.

Ein Schamane fragt den Verstorbenen, warum er gestorben ist. Er wird zur Begräbnisstätte seines Clans gebracht und in dem Boot auf dem gefrorenen Boden abgelegt, die Füße nach Norden gerichtet, umgeben von all den Dingen, die er in der nächsten Welt benötigen wird. Man glaubt, dass der Verstorbene an einem Abschiedsessen teilnimmt, das die Trauernden an Ort und Stelle einnehmen; anschließend ziehen sie alle ab. Die weiblichen Verwandten fertigen eine Puppe nach dem Ebenbild des Verstorbenen an und kleiden, waschen und füttern sie jeden Tag zweieinhalb Jahre lang, wenn es sich um einen Mann handelte, bzw. zwei Jahre lang, wenn es eine Frau war. Danach wird die Puppe auf das Grab gelegt.

Die Trauerzeit dauert bei einem Mann fünf Monate und bei einer Frau vier Monate. Die Toten begeben sich auf einen langen und beschwerlichen

Weg nach Norden, wo sich das dunkle und kalte Land der Toten befindet. Die Dauer der Reise scheint mit dem Zeitraum zusammenzufallen, in dem die Puppe aufbewahrt wird. Somit gibt es eine Reihe von Vorriten, eine Übergangszeit und eine abschließende Bestattung, wenn der Verstorbene seine endgültige Ruhestätte erreicht.

Die nördlichen Ostjaken verorten das Land der Toten jenseits der Mündung des Ob im Arktischen Ozean – es wird nur vom Mondlicht erhellt. Nicht weit von dieser Welt entfernt teilt sich der Weg in drei Abzweigungen, die zu drei Eingängen führen: einer für die Ermordeten, die Ertrunkenen, die Selbstmörder usw., ein weiterer für die übrigen Sünder und ein dritter für diejenigen, die ein normales Leben geführt haben. Für die Irtysch-Ostyaken liegt die andere Welt am Himmel. Es ist ein wunderschönes Land, das man über Leitern von jeweils dreihundert bis tausend Fuß Länge oder durch das Hochklettern an einer Kette erreicht; von dort kehren die Götter, die heiligen Bären (vielleicht Totems) und die Toten manchmal auf die Erde zurück – so besagen es zumindest die alten Legenden der Epen. Mir scheint, dass es einen Zusammenhang zwischen der Dauer, während der die Puppen aufbewahrt werden, und der vermuteten Dauer der Reise in die andere Welt geben muss.

Die Bestattungszeremonien der Kol in Indien liefern ein gutes Beispiel für eine Kombination aus bekannten Schutzriten und Übergangsriten. Ihre Abfolge ist wie folgt: (1) Unmittelbar nach dem Tod wird der Leichnam auf den Boden gelegt

„damit die Seele leichter den Weg zur Wohnstätte der Toten findet“, die sich unter der Erde befindet. (2) Der Leichnam wird gewaschen und gelb bemalt, um böse Geister zu vertreiben, die die Seele auf ihrer Reise aufhalten könnten. (3) Zum gleichen Zweck stoßen die versammelten Verwandten und Nachbarn klagende Schreie aus. (4) Der Leichnam wird mit den Füßen nach vorne gerichtet auf ein Gerüst gelegt, damit die Seele den Weg zurück zur Hütte nicht findet, und aus demselben Grund nimmt der Trauerzug Umwege. (5) Der Trauerzug darf weder Kinder noch Mädchen umfassen; die Frauen weinen; die Männer schweigen. (6) Jeder Mann trägt ein Stück trockenes Holz, um es auf den Scheiterhaufen zu werfen. (7) Dort werden Reis und die für das Geschlecht des Verstorbenen typischen Werkzeuge abgelegt, und in den Mund des Leichnams werden Reiskuchen und Silbermünzen für die Reise gelegt, da die Seele einen Schatten des Körpers beibehält. (8) Die Frauen ziehen sich zurück, und der Scheiterhaufen wird angezündet; auch die Sänfte wird verbrannt, um die Rückkehr des Verstorbenen zu verhindern. (9) Die Männer sammeln die verkalkten Knochen ein, legen sie in einen Topf und bringen den Topf zurück ins Haus des Verstorbenen, wo er an einen Pfosten gehängt wird. (10) Entlang des Weges werden Reiskörner verstreut, und vor der Tür wird Essen bereitgestellt, damit der Verstorbene, sollte er trotz aller Vorsichtsmaßnahmen zurückkehren, etwas zu essen hat, ohne jemandem Schaden zuzufügen. (II) Alle Gebrauchsgegenstände des Verstorbenen

werden weit weggebracht, da sie unrein geworden sind und sich der Verstorbene darin verstecken könnte. (12) Das Haus wird durch ein geweihtes Mahl gereinigt. (13) Nach einer gewissen Zeit wird die Zeremonie der „Verlobung“ oder der „Vereinigung des Verstorbenen mit den Bewohnern der Unterwelt“ durchgeführt. Es werden Hochzeitslieder gesungen, es wird getanzt, und die Frau, die den Topf trägt, hüpft vor Freude. (14) Ein Hochzeitszug mit Musik usw. begibt sich in das Dorf, aus dem der Verstorbene und seine Vorfahren stammen. (15) Der Topf mit den Gebeinen des Verstorbenen wird in einem kleinen Graben deponiert, über dem ein Stein aufgestellt wird. (16) Bei ihrer Rückkehr müssen sich die Teilnehmer baden. Alle, die verstümmelt wurden oder durch einen Tiger oder einen Unfall ums Leben gekommen sind, bleiben böse Geister und können das Land der Toten nicht betreten. Dieses Land ist die Heimat der Ahnen, in die nur verheiratete Personen gelangen können. Sie kehren von Zeit zu Zeit auf die Erde zurück, und wenn sie es wünschen, werden sie im Erstgeborenen wiedergeboren (dies gilt insbesondere für Großväter und Urgroßväter).

Dies ist nicht der Ort für eine vergleichende Beschreibung der Jenseitswelten. Die am weitesten verbreitete Vorstellung ist die einer Welt, die unserer eigenen ähnelt, jedoch angenehmer ist, sowie einer Gesellschaft, die genauso organisiert ist wie hier. So kehrt jeder wieder in die Kategorien von Sippe, Altersgruppe oder Beruf zurück, die er auf Erden hatte. Daraus folgt logischerweise, dass Kinder, die noch nicht in die Gesellschaft der Lebenden aufgenommen wurden, auch nicht in die der Toten eingeordnet werden können.

So verbleiben für Katholiken Kinder, die ohne Taufe sterben, für immer in der Übergangszone oder im Limbus; der Leichnam eines halbzivilisierten Säuglings, der noch nicht benannt, beschnitten oder auf andere Weise rituell anerkannt wurde, wird ohne die üblichen Zeremonien begraben, weggeworfen oder verbrannt – insbesondere wenn die betreffenden Menschen glauben, dass er noch keine Seele besaß.

Die Reise in die andere Welt und der Eintritt in diese bestehen aus einer Reihe von Übergangsriten, deren Einzelheiten von der Entfernung und der Topografie dieser Welt abhängen. Zunächst möchte ich die Inseln der Toten erwähnen, die in den Glaubensvorstellungen des alten Ägyptens, Assyrien und Babyloniens, der Griechen zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Regionen (vgl. Hades in Buch XI der Odyssee), der Kelten, Polynesier®, Australier® und anderer Völker zu finden sind. Diese Glaubensvorstellungen sind zweifellos der Grund für den Brauch, dem Verstorbenen ein echtes oder ein Miniaturboot samt Rudern mitzugeben. Manche Völker stellen sich die andere Welt als eine von Mauern umgebene Festung vor (wie beispielsweise den Scheol, die Unterwelt , in der die Toten in der hebräischen Tradition wohnen und die über verriegelte Türen verfügt, oder das babylonische Aralu),® als einen in Abschnitte unterteilten Raum (zum Beispiel die

ägyptische Duat), als auf einem hohen Berg gelegen (wie es die Dayaks tun) oder im Inneren eines Berges (wie im hinduistischen Indien).

Wichtig für uns ist in diesen Fällen, dass die Hinterbliebenen, da der Verstorbene eine Reise antreten muss, darauf achten, ihn mit allen notwendigen materiellen Gegenständen – wie Kleidung, Nahrung, Waffen und Werkzeugen – sowie mit solchen magisch-religiöser Natur – Amulette, Passwörter, Zeichen usw. – auszustatten, die

Man versicherte ihm eine sichere Reise oder Überfahrt und einen wohlwollenden Empfang, so wie man es auch bei einem lebenden Reisenden tun würde. Somit stimmen diese Riten in einigen Einzelheiten mit denen überein, die in Kapitel III erörtert wurden. Die Lappen beispielsweise sorgten dafür, ein Rentier auf dem Grab zu schlachten, damit der Verstorbene es während der beschwerlichen Reise zu seinem endgültigen Bestimmungsort reiten könne. Einige glaubten, die Reise dauere drei Wochen, während andere von drei Jahren sprachen.

Es ließen sich noch zahlreiche ähnliche Bräuche anführen. Der Übergang wird beispielsweise durch den antiken griechischen Ritus des „Obol (Münze) für Charon“ gekennzeichnet. Dieser Ritus ist auch in Frankreich anzutreffen, wo dem Verstorbenen die größte verfügbare Münze mitgegeben wurde, „damit er in der anderen Welt besser empfangen würde“. Diese Praxis besteht im heutigen Griechenland fort. Bei den Slawen dient das Geld für den Verstorbenen dazu, die Kosten der Reise zu decken, während es bei den japanischen Buddhisten der alten Frau gegeben wird, die die Fähre über den Sanzu betreibt; die Badaga verwenden es für die Überquerung des Fadens der Toten. Muslime können die aus einem geschärften Schwert gebildete Brücke nicht überqueren, es sei denn, sie sind rein oder „gut“. Im Zend-Avesta bewachen Hunde die Chinvat-Brücke, ebenso wie im Rig-Veda Yamas Hunde – die gefleckt sind und vier Augen haben – die Pfade bewachen, die zu einer der alten hinduistischen Wohnstätten jenseits des Grabes führen, einer Art Höhle, „einem geschlossenen und überdachten Gehege“, das durch eine dunkle Unterwelt erreicht wird. Manchmal werden besondere Wesen – Magier, böse Geister, Gottheiten – damit beauftragt, den Toten den Weg zu weisen oder sie in Gruppen zu führen. (Diejenigen im antiken Griechenland sind als Psychopompoi bekannt – Führer der Seelen in die Jenseitswelt.) Diese Rolle der Isis und des Hermes-Merkur ist recht gut bekannt. Bei den Muskwaki (allgemein bekannt als Fox) wird der Verstorbene bei der Aufhebung der Trauer von einem jungen Krieger in die Prärien der nächsten Welt geführt, der den Namen des Verstorbenen annimmt, mehrere Meilen galoppiert, einen Umweg macht und zurückkehrt. Er behält diesen Namen fortan bei und gilt als Adoptivkind der Angehörigen des Verstorbenen.

Die Luiseno-Indianer Kaliforniens kennen eine dramatische Zeremonie, die unmittelbar dazu dient, die Seelen der Verstorbenen von der Erde

fortzuschicken und sie – gleichsam durch ein physisches Band – an die vier Teile des Himmels und insbesondere an die Milchstraße zu „binden“ oder zu befestigen.

Aufgrund der vertrauten Themen, die sich in den Vorstellungen der Haida über die jenseitige Welt vereinen, werde ich diese etwas ausführlicher beschreiben. Der Weg ins Jenseits führt zum Ufer einer Art Bucht; auf der anderen Seite davon liegt das Land der Seelen, von wo aus eine Seele ein selbstfahrendes Floß zum Verstorbenen schickt. Wenn er am anderen Ufer angekommen ist, beginnt der Verstorbene mit der Suche nach seiner Frau, was sehr lange dauert, da die Dörfer wie bei den Haida verstreut liegen und jedem Verstorbenen nur eine einzige Frau zugewiesen ist. Wenn ein Mann im Sterben liegt, gibt er an, in welchem Dorf er leben möchte, und es werden Boten entsandt, um ihn auf seiner Reise zu führen. Jede Opfergabe an den Verstorbenen vermehrt sich zu seinem Nutzen, und die Begräbnislieder helfen dem Verstorbenen, mit hoch erhobenem Kopf in sein Dorf einzutreten. Die Toten senden ihren armen irdischen Verwandten Reichtümer. Im Land der Seelen werden heilige Tänze aufgeführt, und jeder vergnügt sich. Jenseits dieses Landes lebt ein Häuptling namens „Große sich bewegende Wolke“, der für den Reichtum an Lachs verantwortlich ist. Nach einiger Zeit im Land der Seelen rüstet der Verstorbene ein Kanu aus, sammelt seine Habseligkeiten wieder ein und zieht inmitten der Klagen seiner Gefährten in ein Land namens Xada. Dies ist sein zweiter Tod, und er durchläuft auch einen dritten und einen vierten. Bei seinem fünften Tod kehrt er als blaue Fliege auf die Erde zurück. Manche glauben , dass die vier Tode erst nach mehreren menschlichen Wiedergeburten eintreten. Es gibt verschiedene Länder für Ertrunkene, für Gewalttotgefallene, für Schamanen und so weiter.

Die Bestattungsriten für einen Menschen, der auf gewöhnliche Weise stirbt, werden im Folgenden beschrieben. Das Gesicht des Verstorbenen wird bemalt, ihm wird ein heiliger Kopfschmuck aufgesetzt, und er wird auf die Bahre gesetzt, wo er vier bis sechs Tage verbleibt. Es werden besondere magische Lieder gesungen, die zunächst von den Mitgliedern des Clans und dann von denen des gegnerischen Clans vorgetragen werden. Alle Arten von Speisen und Getränken sowie Tabakblätter werden in ein „Weinfeuer“ geworfen. Diese vermehren sich um ein Vielfaches und werden vom Verstorbenen in die andere Welt mitgenommen. Die Angehörigen legen Trauerzeichen an – sie rasieren sich den Kopf und bemalen ihre Gesichter mit Pech. Der Sarg wird durch ein Loch in der Wand hinausgetragen und zum Grabhaus gebracht, wo nur Verstorbene desselben Clans beigesetzt werden dürfen.

Zehn Tage lang fastet die Witwe, benutzt einen Stein als Kopfkissen und badet täglich, ohne sich das Gesicht zu waschen. Dann versammelt sie einige Kinder des gegnerischen Clans und serviert ihnen eine Mahlzeit. (Die Haida sind exogam.) „Dieses Festmahl wurde ‚sich selbst zur Heirat veranlassen‘

genannt.“ Der Zweck bestand darin, dass sie beim nächsten Mal jemanden heiraten möge, der noch mehr Besitz habe, und dass sie selbst und ihr neuer Ehemann ein langes Leben führen und Glück haben mögen. Ein weiterer Informant fügte hinzu, dass die Witwe Vorschriften befolgen musste, die denen eines Mädchens in der Pubertät sehr ähnlich waren. Kurz gesagt: Während der Zweck der Riten darin besteht, den Leichnam mit denen der Mitglieder seines Clans zu vereinen und ihn mit dem zu versorgen, was er während seiner Reise und seines Aufenthalts jenseits des Grabes benötigen wird, sind diese Riten zugleich prophylaktisch und animistisch (die Öffnung in der Hauswand, der Sarg, die Gruft usw., die eine Rückkehr des Verstorbenen verhindern) oder vorbeugend und ansteckungshemmend (Trauer, Bäder usw.).

Die Bestattungsriten des alten Ägyptens liefern ein gutes Beispiel für ein System von Übergangsriten, deren Zweck die Eingliederung in die Welt der Toten ist. Hier werde ich nur das Osiris-Ritual untersuchen, dessen Grundgedanke die Identifizierung von Osiris und dem Verstorbenen einerseits sowie der Sonne und dem Verstorbenen andererseits ist. Ich glaube, dass es ursprünglich zwei getrennte Rituale gegeben haben muss, die unter dem Thema Tod und Wiedergeburt vereint wurden. Wie Osiris wird der Verstorbene zerstückelt und anschließend wieder zusammengesetzt; er ist tot und wird in der Welt der Toten wiedergeboren, weshalb es eine Reihe von Auferstehungsriten gibt. Als Ra (die Sonne) stirbt der Verstorbene jeden Abend bei seiner Ankunft am Rande des Hades. Seine Mumie wird in eine Ecke geworfen und zurückgelassen; doch die Reihe von Riten, denen sie während der Nacht in der Sonnenbarke unterzogen wird, belebt ihn nach und nach wieder, und am Morgen ist er wieder lebendig und bereit, seine tägliche Reise im Licht über der Welt der Lebenden fortzusetzen. Diese mehrfachen Wiedergeburten des Sonnenrituals wurden mit der einmaligen Wiederherstellung des Verstorbenen bei seiner ersten Ankunft im Hades nach dem osirischen Ritual kombiniert, sodass diese Wiederherstellung nun täglich stattfindet. Die Durchführung der zusammenfließenden Riten steht im Einklang mit der allgemeinen Vorstellung, dass das Heilige, das Göttliche, das Magische und das Reine verloren gehen, wenn sie nicht in regelmäßigen Riten erneuert werden.

Im Folgenden wird das synkretistische Muster gemäß dem „Buch der Was-s“ im Hades und dem „Buch der Tore“ dargestellt. In verschiedenen Epochen und an verschiedenen Orten waren unterschiedliche Vorstellungen von Duat (Hades) verbreitet, doch durch Verschmelzungen und Kombinationen entwickelten die Priester von Theben einen vollständigen Plan. Der Hades war „wie ein riesiger Tempel, sehr lang, unterteilt in eine bestimmte Anzahl von Räumen, die durch Türen voneinander getrennt waren, und an jedem Ende mit einem Außenhof und einem Pylon (Torgebäude) versehen, der sowohl an die Innenwelt als auch an die Außenwelt angrenzte.In

der ersten Stunde der Nacht, wenn die Sonne erloschen war, nahm er in seiner Barke die Seelen auf, die „rein“ waren, das heißt, die gemäß den richtigen Riten bestattet und mit den notwendigen Talismanen ausgestattet worden waren, und die von Pavianen und Geistern bewachten Türen wurden ihm geöffnet. Die Toten, die nicht in der Sonnenbarke mitfuhren, mussten ewig im Vorraum vegetieren.

Dem „Buch der Tore“ zufolge glichen die Tore denen von Festungen und wurden am Ein- und Ausgang von einem Gott in Gestalt einer Mumie, an der Biegung von zwei Uraei (Kobras), die „ “ Flammen ausstrahlten, sowie von neun Mumiengöttern bewacht; der Durchgang wurde durch eine Beschwörungsformel erlangt.® Die Reise wird im „Leitfaden für den Reisenden in der anderen Welt“ beschrieben. Für Einzelheiten verweise ich den Leser auf die zitierten Werke, möchte jedoch erwähnen, dass jedes Abteil durch Türen vom vorhergehenden getrennt war, deren Öffnung durch rituelle Mittel gesichert werden musste. Die Namen der ersten drei und der letzten sind unbekannt; die Namen der vierten und der darauf folgenden Türen lauteten „die, die die Gänge verbirgt“, „die Säule der Götter“, „die mit Schwertern geschmückte“, „das Portal des Osiris“, „die, die aufrecht und unbeweglich(?) steht“, „der Wächter der Flut“, „der Große unter den Wesen, der Schöpfer der Gestalten“ und „das, was die Götter des Hades umschließt“. Am Ausgang befand sich zudem ein Vorraum.

Diese „Öffnungen der Türen“ fanden ihre Entsprechung im Ritual der täglichen Verehrung – dem Öffnen der Türen des Naos (des innerhalb der Mauern gelegenen Teils des Tempels): Die Schnur wurde durchtrennt, das Siegel entfernt und die Riegel zurückgeschoben. Dann folgte die Zerstückelung und Wiederzusammensetzung des Gottes, ein Ritus, der auch Teil der Bestattung war (Öffnen des Mundes usw.). Das zweite Öffnen des Naos bekräftigte das erste. Der Gott wurde mit Wasser und Weihrauch gewaschen, mit heiligen Bändern bekleidet und mit Farbe und duftenden Ölen gesalbt. Dann wurde die Statue wieder in den Naos zurückgebracht und auf den Sand gesetzt, genau wie die Mumie und die Statue des Verstorbenen im Bestattungsritual. Das darauf folgende rituelle Schließen des Naos war der wichtigste Ritus des Verlassens des Heiligtums.

Somit hatte die Götterverehrung die tägliche Wiederbelebung von Ra-Osiris zum Ziel, ebenso wie die Bestattungsriten sowohl (1) den Verstorbenen wiederbelebten und ihn durch Mumifizierung und verschiedene Riten zu einem Gott machten als auch (2) einen tatsächlichen und endgültigen Tod durch eine Wiederherstellung und nächtliche Wiedergeburt verhinderten. Es gibt daher Parallelen zwischen den Bestattungsriten, dem täglichen Gottesdienst, der Einweihung eines Tempels und dem Inthronisierungsritus.® Der gleichzeitige Tod und die Wiedergeburt von Ra, Osiris, dem König, dem Priester und jedem „reinen“ Verstorbenen stellen sicherlich den mir bekannten extremsten Fall einer dramatischen Darstellung des Themas von

Tod und Wiedergeburt dar. Es sei hinzugefügt, dass die Geburt ins irdische Leben an sich bereits als Wiedergeburt angesehen wurde.

All diese Wiedergeburtsriten verhinderten, dass der Verstorbene jeden Tag erneut starb. Der Glaube an eine solche Möglichkeit findet sich bei vielen Völkern, manchmal verbunden mit der Vorstellung, dass der Verstorbene nach jedem Tod von einer Wohnstätte in eine andere übergeht, wie es bei den Haida der Fall ist. Unter den Tscheremissen glauben einige Gruppen, dass der Verstorbene nur einmal stirbt, andere jedoch – zum Beispiel die Tscheremissen von Wjatka – sagen, dass ein Mensch siebenmal sterben und von einer Welt in die andere übergehen kann und dass er sich dann in einen Fisch verwandelt. Die Riten der Tscheremissen bestehen darin, den Verstorbenen zunächst häufig und später in regelmäßigen Abständen im Rahmen von „Gedenkfeiern“ zu speisen. Die Vorstellungen vom Leben nach dem Tod erklären zum Teil die Speise- und Opferriten der Vogulen und Ostjaken, von denen einige glauben, dass die Seele des Verstorbenen eine Zeit lang in der Welt unter dem Meer oder im Himmel lebt, dann nach und nach schrumpft, bis sie nur noch die Größe eines bestimmten kleinen Insekts hat oder sich in dieses Insekt verwandelt, und schließlich ganz verschwindet. Die Lehre von übereinanderliegenden Welten ist in Asien weit verbreitet und existierte bereits im Mithraismus. (Es gab sieben Planetenwelten und aufeinanderfolgende Einweihungen.)

Ähnlich wie Kinder, die weder getauft noch benannt noch initiiert wurden, sind Menschen, für die keine Bestattungsriten durchgeführt werden, zu einem erbärmlichen Dasein verdammt, da sie niemals in die Welt der Toten eintreten oder in die dortige Gesellschaft aufgenommen werden können. Dies sind die gefährlichsten Toten. Sie möchten wieder in die Welt der Lebenden aufgenommen werden, und da ihnen dies nicht möglich ist, verhalten sie sich ihr gegenüber wie feindselige Fremde. Ihnen fehlen die Lebensgrundlagen, die die anderen Toten in ihrer eigenen Welt vorfinden, und folglich müssen sie sich diese auf Kosten der Lebenden beschaffen. Darüber hinaus hegen diese Toten ohne Heim und Herd manchmal ein intensives Verlangen nach Rache. Somit haben Bestattungsriten auch einen langfristigen Nutzen; sie tragen dazu bei, ewige Feinde der Hinterbliebenen zu beseitigen. Welche Personen zu den heimatlosen Toten gezählt werden, variiert je nach Volk. Zusätzlich zu den bereits erwähnten können zu dieser Kategorie auch diejenigen gehören, die keine Familie mehr haben, Selbstmörder, auf einer Reise Verstorbene, vom Blitz Getroffene, durch die Verletzung eines Tabus Verstorbene und andere. Was ich gesagt habe, gilt im Allgemeinen, aber dieselbe Handlung hat nicht bei allen Völkern dieselben Folgen, und ich möchte noch einmal betonen, dass ich keine absolute Universalität oder absolute Notwendigkeit für das Muster der Übergangsriten behaupte.

In diesem Zusammenhang möchte ich auf die unterschiedlichen Vorstellungen hinsichtlich des Schicksals von Menschen im Jenseits

eingehen, die Selbstmord begangen haben. Lasch hat vier Kategorien herausgearbeitet: (1) Selbstmord wird als normale Handlung angesehen, und das Schicksal der Person, die ihn begangen hat, ist dasselbe wie das der gewöhnlichen Toten; im Falle einer schweren Krankheit, einer Verstümmelung usw. kann Selbstmord sogar ein Mittel sein, um sicherzustellen, dass die Seele in gutem Zustand ist und nicht geschwächt oder verstümmelt wird, (2) Selbstmord wird im Jenseits belohnt (Selbstmord des Kriegers, der Witwe usw.). (3) Der Selbstmörder kann nicht in die Gemeinschaft der anderen Verstorbenen aufgenommen werden und muss zwischen der Welt der Toten und der der Lebenden umherirren. (4) Selbstmord wird im Jenseits bestraft, und der Betroffene muss für die Dauer der Zeit, die er normalerweise gelebt hätte, zwischen den beiden Welten umherirren, oder er wird nur in einen niederen Bereich der Totenwelt aufgenommen, oder er wird durch Folter usw. bestraft (wie in der Hölle). Offensichtlich unterscheidet sich der Charakter der Bestattungsriten – sowohl derjenigen, die der Vorbeugung und Reinigung dienen, als auch der Übergangsriten – bei jeder der vier Kategorien.

Übergangsriten finden sich auch in Riten der Auferstehung und Reinkarnation, denn selbst wenn eine Seele von den Lebenden getrennt und in die Welt der Toten aufgenommen wurde, kann sie auch die Richtung umkehren und unter uns wieder erscheinen, entweder von selbst oder unter dem Einfluss einer anderen Person. Die Mittel dafür sind manchmal sehr einfach. Es kann ausreichen, dass die Seele in einer Frau wiedergeboren wird und in Gestalt eines Kindes wieder erscheint. Dies ist beispielsweise bei den Arunta in Australien der Fall, die glauben, dass Seelen in Steinen, Bäumen usw. lauern und von dort in junge, dicke und begehrenswerte Frauen springen. Die darauf folgenden Riten der Wiedereingliederung in die Welt der Lebenden sind jene, die im Zusammenhang mit der Geburt und der Namensgebung untersucht wurden.

Die Zeremonien der Lushae-Stämme in Assam liefern ein gutes Beispiel für die „ewige Wiederkehr“. Der Verstorbene wird in seine besten Kleider gekleidet und in sitzender Haltung auf ein Bambusgerüst gefesselt, während neben ihm die Werkzeuge und Waffen seines Geschlechts platziert werden. Ein Schwein, eine Ziege und ein Hund werden geschlachtet, und alle Verwandten, Freunde und Nachbarn teilen das Fleisch unter sich auf; auch dem Verstorbenen werden Speisen und Getränke gereicht. Bei Einbruch der Dunkelheit wird er in ein Grab gelegt, das direkt neben dem Haus ausgehoben wurde. Sein nächster Verwandter nimmt Abschied von ihm und bittet ihn, alles für diejenigen vorzubereiten, die kommen und sich ihm anschließen werden. Die Seele begibt sich, begleitet von den Seelen des Schweins, der Ziege und des Hundes – ohne die sie den Weg nicht finden würde –, bekleidet und ausgerüstet ins Land Mi-thi-hua, wo das Leben hart und schmerzhaft ist. Hat der Verstorbene jedoch bei der Jagd Menschen oder Tiere getötet oder hat

er für das ganze Dorf Festmähler veranstaltet, gelangt er in ein angenehmes Land auf der anderen Seite des Flusses, wo er ununterbrochen schlemmen kann. Da Frauen weder kämpfen noch jagen noch Festmähler veranstalten können, gelangen sie nicht in dieses schöne Land, es sei denn, ihre Ehemänner nehmen sie mit dorthin. Nach einer gewissen Zeit verlässt die Seele die eine oder andere dieser Regionen und kehrt in Gestalt einer Hornisse auf die Erde zurück. Nach Ablauf einer weiteren Zeitspanne verwandelt sie sich in Wasser und verdunstet in Form von Tau; fällt ein Tautropfen auf einen Mann, so wird dieser ein Kind zeugen, das eine Reinkarnation des Verstorbenen sein wird. Wenn das Kind geboren wird, werden zwei Hühner geschlachtet, und die Mutter wäscht sich und das Kind. Die Seele des Kindes verbringt die ersten sieben Tage wie ein Vogel auf den Kleidern oder den Körpern seiner Eltern sitzend; aus diesem Grund bewegen sie sich so wenig wie möglich, und während dieser Zeit wird der Hausgott mit Opfern besänftigt. Es folgen allerlei Zeremonien, und während einer davon gibt der nächste Verwandte mütterlicherseits dem Kind einen Namen – das heißt, das Kind wird dauerhaft in den Clan aufgenommen.

Manchmal werden die Seelen der Verstorbenen direkt in Tiere, Pflanzen usw. wiedergeboren, insbesondere in die Totems. In diesem Fall gibt es Riten, die den Verstorbenen in die Totemarten eingliedern.

Es gibt nicht immer einen besonderen Ort jenseits des Grabes für die Toten. Zumindest kommt es häufig vor, dass sich ihr Aufenthaltsort in der Umgebung des Hauses, des Grabes (von den Wotjaken als „Isba der Toten“ bezeichnet) oder des Friedhofs (von den Mandan als „Dorf der Toten“ bezeichnet) befindet. In diesem Fall ist die Bestattung der eigentliche Ritus der n Eingliederung in die Welt der Toten. Dies ist bei den Tscheremissen sehr deutlich. Vielleicht als Folge des muslimischen Einflusses der Tataren glauben auch die Tscheremissen an ein Jenseits, analog zum Himmel der Ostjaken, das über einen Pfahl, der eine Brücke über einen Kessel bildet, oder über eine Leiter erreicht wird. Auch die Toten der Mordwinen haben ihren Wohnort im Grab oder auf dem Friedhof. Die Verbindung zu den Lebenden und damit der Übergang dauert in diesen Fällen länger an, da sie, wie bereits erwähnt, von den Lebenden regelmäßig erneuert wird, sei es durch gemeinsame Mahlzeiten, durch Besuche oder durch das Versorgen der Verstorbenen (durch ein Loch im Boden und im Sarg, mit einem Schilfrohr, durch das Ablegen von Speisen auf dem Grab usw.). Doch es kommt immer ein Moment, in dem diese Bindung zerbricht, nachdem sie Stück für Stück gelockert wurde. Das letzte Gedenken oder der letzte Besuch vollendet die Riten der Trennung vom Verstorbenen und die Wiederfestigung der Gesellschaft oder der begrenzten Gruppe der Lebenden.

Im Folgenden folgt eine Liste von Übergangsriten, die isoliert betrachtet werden; ich erhebe keinen Anspruch auf Vollständigkeit, ebenso wenig wie bei anderen Listen in diesem Band.

Zu den Trennungsriten, von denen einige bereits behandelt wurden, gehören unter anderem: die verschiedenen Verfahren, mit denen der Leichnam nach draußen gebracht wird; das Verbrennen der Werkzeuge, des Hauses, der Schmuckstücke und des Besitzes des Verstorbenen; die Tötung der Ehefrauen, Sklaven oder Lieblingstiere des Verstorbenen; Waschungen, Salbungen und Reinigungsriten im Allgemeinen; sowie Tabus aller Art. Hinzu kommen physische Trennungshandlungen: Ein Grab, ein Sarg, ein Friedhof, eine Weidenmatte, Plätze in den Bäumen oder ein Steinhaufen werden rituell errichtet oder genutzt; das Verschließen des Sarges oder des Grabes bildet oft einen besonders feierlichen Abschluss der gesamten Zeremonie. Es gibt regelmäßig stattfindende kollektive Riten, bei denen Seelen aus dem Haus, dem Dorf und dem Stammesgebiet vertrieben werden. In Afrika sind Kämpfe um den Leichnam weit verbreitet, die der Brautentführung entsprechen. Ihre wahre Bedeutung scheint bisher nicht verstanden worden zu sein: Sie besteht darin, dass die Lebenden eines ihrer Mitglieder nicht verlieren wollen, es sei denn, sie werden dazu gezwungen, denn der Verlust bedeutet eine Schwächung ihrer sozialen Macht. Diese Kämpfe nehmen an Heftigkeit zu, je höher die soziale Stellung des Verstorbenen ist. Was die Zerstörung des Leichnams selbst betrifft (durch Einäscherung, vorzeitige Verwesung usw.), so besteht ihr Zweck darin, die Bestandteile, die verschiedenen Körper und Seelen, voneinander zu trennen. Nur sehr selten bilden die Überreste (Knochen, Asche) den neuen Körper des Verstorbenen im Jenseits, was auch immer Hertz darüber denken mag.

Unter den Eingliederungsriten möchte ich zunächst die gemeinsamen Mahlzeiten nach Beerdigungen und bei Gedenkfeiern erwähnen. Ihr Zweck besteht darin, alle überlebenden Mitglieder der Gruppe wieder miteinander und manchmal auch mit dem Verstorbenen zu vereinen, so wie eine Kette, die durch das Verschwinden eines ihrer Glieder unterbrochen wurde, wieder verbunden werden muss. Manchmal findet ein solches Mahl auch statt, wenn die Trauerzeit beendet ist. Werden die Beerdigungen in zwei Phasen (vorläufig und endgültig) abgehalten, gibt es in der Regel am Ende der ersten Phase ein Gemeinschaftsessen für die Angehörigen, an dem der Verstorbene angeblich teilnimmt. Wenn schließlich der Stamm, der Clan oder das Dorf einbezogen ist, verleiht die Einberufung durch Trommel, Ausrufer oder Boten dem Mahl noch stärker den Charakter eines kollektiven Rituals.

Was die Riten der Eingliederung in die andere Welt betrifft, so entsprechen sie denen der Gastfreundschaft, der Eingliederung in den Clan, der Adoption und so weiter. Sie werden oft in Legenden angedeutet, deren zentrales Thema ein Abstieg in den Hades oder eine Reise ins Land der Toten ist, und sie werden in Form von Tabus erwähnt: Man darf nicht mit den Toten essen, nichts trinken oder essen, was in ihrem Land produziert wurde, sich von ihnen berühren oder umarmen lassen, keine Geschenke von ihnen annehmen und so weiter. Andererseits ist das Trinken mit einem Toten ein

Akt der Eingliederung in ihn und die anderen Toten und ermöglicht es folglich, sich ohne Gefahr unter ihnen zu bewegen, ebenso wie die Entrichtung eines Weggeldes (Münzen usw.). Es gibt weitere besondere Riten, wie zum Beispiel einen Keulenschlag, den die Toten einem Neuankömmling auf den Kopf versetzen, das christliche Sakrament der Letzten Ölung oder den Brauch, den Verstorbenen auf die Erde zu legen. Schließlich sollten vielleicht auch die „Tänze der Toten“, die von bestimmten amerikanischen Indianern, von den Nyanja in Afrika[2], von Mitgliedern geheimer Gesellschaften und von anderen besonderen magisch-religiösen Gruppen aufgeführt werden, in diese Kategorie einbezogen werden.

An dieser Stelle wäre es angebracht, jeden Übergangsritus zu untersuchen und aufzuzeigen, dass es sich dabei tatsächlich um einen Ritus der Trennung, des Übergangs oder der Eingliederung handelt. Doch dazu wären mehrere Bände erforderlich, da fast jeder Ritus auf verschiedene Weise interpretiert werden kann, je nachdem, ob er innerhalb eines vollständigen Systems oder isoliert stattfindet, ob er bei dem einen oder jenem Anlass vollzogen wird. Ich habe mich daher auf eine Aufzählung von Riten für einige der besprochenen Kategorien beschränkt.

Alle Riten, die einerseits den Akt des Schneidens und andererseits den des Bindens beinhalten, bieten kaum Anlass zur Diskussion. Ich habe die Beschneidung als Trennungsritus erläutert. In Eingliederungsriten finden das „heilige Band“, die „heilige Schnur“, der Knoten sowie analoge Formen wie der Gürtel, der Ring, das Armband und die Krone breite Verwendung. All diese Elemente sind besonders häufig in Hochzeits- und Inthronisierungsriten anzutreffen, und ihr Ursprung lässt sich auf das Kopftuch zurückführen. Ich möchte jedoch kurz erläutern, warum ich bestimmte Praktiken den Übergangsriten zugeordnet habe. Dazu gehören Riten, die sich auf Haare, das Verschleiern, die Verwendung spezieller Sprachen, sexuelle Riten, Praktiken der Geißelung, saisonale Riten und einige andere beziehen.

Riten, die das Haar betreffen, waren Gegenstand einer Monografie von Wilken, dessen Ansichten von Smith, Hartland und anderen übernommen und weiter ausgearbeitet wurden. Tatsächlich umfasst das, was als „Haaropfer“ bezeichnet wird, zwei unterschiedliche Handlungen: das Abschneiden der Haare und deren Weihe, Konsakrierung oder Opferung. Das Abschneiden der Haare bedeutet, sich von der bisherigen Welt zu trennen; die Weihe der Haare bedeutet, sich an die heilige Welt zu binden und insbesondere an eine Gottheit oder einen Geist, mit dem auf diese Weise eine Verwandtschaft hergestellt wird. Eine solche Weihe ist jedoch nur eine der Möglichkeiten, mit dem abgeschnittenen Haar umzugehen. Im abgeschnittenen Haar, ebenso wie in der Vorhaut und in den Nagelresten, wohnt ein Teil der Persönlichkeit, doch sehr oft fehlt ein solches Konzept, und mit diesen Resten wird überhaupt nichts unternommen. Ist das Konzept vorhanden, kann das Haar begraben, verbrannt, in einem Säckchen aufbewahrt oder einem Verwandten zur

Aufbewahrung übergeben werden. Der Ritus des Haarschneidens oder der Tonsur wird auch in vielen verschiedenen Situationen angewendet: Der Kopf eines Kindes wird rasiert, um anzuzeigen, dass es in eine neue Lebensphase eintritt; der Kopf eines Mädchens wird zum Zeitpunkt der Heirat rasiert, um den Übergang von einer Altersgruppe in eine andere zu kennzeichnen; Witwen schneiden sich die Haare ab, um die durch die Ehe entstandene Bindung zu lösen, und der Ritus wird dadurch verstärkt, dass die Haare auf das Grab gelegt werden; manchmal wird derselbe Zweck durch das Abschneiden der Haare des Verstorbenen erreicht.

Nun gibt es einen Grund, warum ein Trennungsritus das Haar betreffen sollte. In seiner Form, Farbe, Länge und Anordnung ist es ein Merkmal, das sowohl ein Individuum als auch eine Gruppe auszeichnet und leicht zu erkennen ist. „Solange sie noch sehr jung sind, laufen die kleinen Mädchen unter den Rahuna (in Marokko) mit rasierten Köpfen herum, bis auf das Stirnhaar und eine Haarsträhne am Scheitel; wenn sie die Pubertät erreichen, lassen sie ihr Haar wachsen, lassen das Haar an der Stirn offen und wickeln den Rest auf dem Kopf auf; wenn sie verheiratet sind, wird das Haar in zwei Zöpfe geteilt, die hinten herunterhängen dürfen; werden diese beiden Zöpfe jedoch, sobald sie Mütter werden, nach vorne über die Schultern auf die Brust gelegt.“ So dient die Frisur bei den Rahuna dazu, die Lebensphasen und die Zugehörigkeit zu der einen oder anderen Frauengruppe zu kennzeichnen. Es wäre ein Leichtes, viele weitere Belege dieser Art anzuführen, doch ich wollte vor allem darauf hinweisen, dass der Umgang mit den Haaren sehr oft in die Kategorie der Übergangsriten fällt. In Bezug auf den Schleier fragte Plutarch: „Warum verhüllen die Menschen ihren Kopf, wenn sie die Götter verehren?“ Die Antwort ist einfach: um sich vom Profanen abzugrenzen und nur in der heiligen Welt zu leben, denn das Sehen ist selbst eine Form des Kontakts, wie bereits in Bezug auf die Shammar dargelegt wurde. Bei Gottesdiensten, Opferriten und Hochzeitsriten beispielsweise ist die Verschleierung vorübergehend. In anderen Fällen jedoch sind die Trennung oder die Eingliederung – oder beides – dauerhaft. So müssen sich beispielsweise muslimische und jüdische Frauen in Tunesien, die einerseits ihrer Geschlechtsgruppe und andererseits einer bestimmten Familiengruppe angehören, durch das Bedecken mit einem Schleier vom Rest der Welt abschotten. Ähnlich verhält es sich im Katholizismus: Der Übergang von einer Schwellenphase (Noviziat) zur Phase der dauerhaften Eingliederung in die Gemeinschaft bedeutet, „den Schleier anzulegen“. Dieser Ritus war auch bei der Einweihung in die Mysterien vorhanden, und in beiden Fällen gilt dieselbe Erklärung . Bei bestimmten Völkern kann eine Witwe einen Schleier tragen, entweder nur während der Trauerzeit oder dauerhaft, um sich von ihrem Ehemann oder von anderen verheirateten Frauen und von Männern abzugrenzen. Sokrates bedeckte sich nach dem Trinken des Schierlings mit einem Schleier und trennte sich damit von der Welt der Lebenden, um in die Welt der Toten und der Götter aufgenommen zu werden; doch nachdem er

Kriton gebeten hatte, Äskulap einen Hahn zu opfern – das heißt, in dem Wunsch, noch einmal wie ein Lebender zu handeln –, enthüllte er sein Gesicht und bedeckte es unmittelbar danach wieder. In ähnlicher Weise beabsichtigten die Römer, wenn sie den Göttern Opfer „widmeten", durch das Verhüllen der bestimmten Opfer diese von dieser Welt zu trennen, um sie in die andere, die göttliche und heilige Welt, aufzunehmen.

Während der meisten der besprochenen Zeremonien und insbesondere während der Übergangsphasen wird eine spezielle Sprache verwendet, die in einigen Fällen ein ganzes Vokabular umfasst, das in der Gesellschaft als Ganzes unbekannt oder ungewöhnlich ist, und in anderen Fällen lediglich aus einem Verbot besteht, bestimmte Wörter der Alltagssprache zu verwenden. Es gibt Sprachen für Frauen, für Eingeweihte, für Schmiede, für Priester (liturgische Sprache) usw. Dieses Phänomen sollte als gleichrangig mit dem Wechsel der Kleidung, den Verstümmelungen und den besonderen Nahrungsmitteln (Ernährungstabus) betrachtet werden, d. h. als ein völlig normales Differenzierungsverfahren. Ich werde nicht näher auf diesen Punkt eingehen, da ich ihn an anderer Stelle bereits ausführlicher erörtert habe.

Ein Verbot des Geschlechtsakts ist Bestandteil der meisten Zeremonien und sollte ebenso wenig gesondert eingestuft werden wie spezielle Sprachen. Bei Völkern, bei denen der Geschlechtsverkehr weder Unreinheit noch magisch-religiöse Gefahr impliziert, tritt das betreffende Tabu nicht auf; wo jedoch eine solche Implikation besteht, ist das Vorhandensein des Tabus selbstverständlich, da sich ein Individuum, das in die heilige Welt eintreten und, nachdem es sie betreten hat, in ihr handeln will, in einen Zustand der „Reinheit" versetzen muss, um dort verbleiben zu können. Andererseits – und dies ist eine der Formen der Wendung der Heiligkeit, die ich in Kapitel I erörtert habe – ist der Geschlechtsverkehr, obwohl er unrein ist, „mächtig"; deshalb wird er manchmal als Ritus von großer Wirksamkeit eingesetzt. Es ist klar, dass der Geschlechtsverkehr mit einer Prostituierten, die einer Gottheit geweiht ist, nur eines der Mittel ist – ähnlich wie die Kommunion –, um mit der Gottheit vereint oder sogar mit ihr identifiziert zu werden. Die körperliche Auswirkung des Aktes – nämlich die der Penetration – sollte dabei bedacht werden.

Andere Riten, wie etwa der von Mylitta (bei dem sich jedes Mädchen einmal einem Fremden hingeben und von ihm eine Münze entgegennehmen muss), erfordern komplexere Erklärungen. Die beste Deutung dieses Ritus stammt von Westermarck, der der Ansicht ist, dass er aufgrund der heiligen Kraft des Fremden ein Mittel war, die Fruchtbarkeit des Mädchens zu sichern. Sie war streng genommen keine heilige Prostituierte; doch der Akt wurde auf heiligem Boden vollzogen, und es ist möglich, dass sein Zweck auch die Eingliederung des Fremden in die Gottheit oder die Stadt umfasste. Den Geschlechtsverkehr als abschließenden Akt bei Initiationszeremonien interpretiere ich ebenfalls als einen Ritus der Eingliederung. In Australien ist

der Geschlechtsverkehr ein Ritus dieser Art, der in einigen Fällen dazu dient, einen Boten in den Stamm einzugliedern, in anderen, den ordnungsgemäßen Ablauf der laufenden Zeremonien zu gewährleisten, und in wieder anderen als Akt der Freundschaft (Verleihung und Austausch von Ehefrauen, Schwestern usw.).

Was die „sexuelle Freizügigkeit" nach Initiationszeremonien betrifft – wie sie beispielsweise von bestimmten russischen Sekten praktiziert wird, die es Männern und Frauen erlauben, sich bei solchen Anlässen nach Belieben oder dem Zufall zu vereinigen –, so erscheint sie mir keineswegs als Überbleibsel der vermeintlichen „primitiven Promiskuität", sondern als vollständiger Ausdruck eben jener Idee der Eingliederung. Sie ist das genaue Äquivalent eines gemeinschaftlichen Mahls, an dem alle Mitglieder einer bestimmten Gruppe teilnehmen. Sollte man aus der universellen Existenz gemeinschaftlicher Mahlzeiten ein Argument zugunsten des kommunistischen Eigentums an Lebensmitteln in früheren Zeiten ableiten? Auch bei diesen Anlässen werden die Rechte des persönlichen Eigentums außer Acht gelassen, und bei einem einfachen Picknick beispielsweise isst jeder von den Speisen, die die anderen mitgebracht haben. Alle sind mit allen vereint, sodass eine vollständige und tiefgreifende Vereinigung unter den Mitgliedern der Gruppe zustande kommt, die sich um ein Totem oder eine Glaubensrichtung oder auf einer anderen Grundlage gebildet haben mag. Verstümmelungen an den Geschlechtsorganen haben streng genommen keine sexuelle Bedeutung, wie ich bereits mehrfach gezeigt habe. Diese Aussage gilt sogar in Bezug auf das Durchstechen des Jungfernhäutchens durch den Geschlechtsverkehr vor der Eheschließung.

Alles, was soeben über heterosexuelle Praktiken gesagt wurde, gilt gleichermaßen für solche homosexueller Natur. Da jedoch die Diskussionen über Letztere verwirrender und die Dokumente weniger detailliert waren, sollten einige Beispiele angeführt werden. Bei der Initiation in bestimmte Ingiet-Gruppen (siehe S. 83, Anm. 1) entkleidet sich ein älteres Mitglied der Gruppe und bedeckt sich von Kopf bis Fuß mit Kalk. Er hält das Ende einer geflochtenen Matte in der Hand und reicht das andere Ende einem der Neulinge. Sie ziehen abwechselnd daran und ringen miteinander, bis der alte Mann auf den Neuling fällt und der Akt vollzogen ist. Alle Neulinge müssen sich der Reihe nach diesem Vorgang unterziehen, denn Päderastie wird von diesen Melanesiern nicht als Laster, sondern als amüsante Handlung angesehen.

Darüber hinaus ist bekannt, dass Homosexualität unter den Epheben der Antike normal war und bei den Albanern noch immer einen Freundschaftspakt darstellt. Sie wird auch von den Bewohnern „Gemeinschaftshäusern" praktiziert, in denen Jungen und Mädchen nicht zusammenleben, und in solchen Fällen ist der erste homosexuelle Geschlechtsverkehr ein Freundschaftsritus. Reinachs Vorstellung, dass der

Akt „eine Übertragung der männlichen Kraft des mächtigen Kriegers auf den Epheben darstellt, der ihm zur militärischen und staatsbürgerlichen Erziehung anvertraut ist“, ist nicht notwendig. Bei den alten Juden entsprachen die Kedeshim-Männer, die der Gottheit geweiht waren und sich passiver Päderastie unterzogen, den heiligen Prostituierten, den Kedeshot; auch hier war der Akt ein Initiationsritus.

Das Phänomen der Transvestiten braucht uns hier nicht zu beschäftigen, obwohl der auf der Insel Kos praktizierte Ritus erwähnt werden sollte. Dort trugen die Priester des Herkules Frauenkleidung, und ein Bräutigam empfing seine Braut als Frau verkleidet. Die Ähnlichkeit zwischen diesen beiden Praktiken lässt sich leicht erklären, wenn man davon ausgeht, dass die Priester die Ehefrauen des Herkules waren und die Eingliederung in diesen Gott daher Homosexualität beinhaltete, und dass sich der Bräutigam ganz wie die Schamanenpaare der Koryaken verhielt, bei denen der Ehemann die Ehefrau und die Ehefrau den Ehemann ist. Die fragliche Parallele ist somit nur ein Zufall, es sei denn, man geht davon aus, dass der Hochzeitsritus den Tempelritus beeinflusst hat; und in diesem Fall kann der Tempelritus, unabhängig vom Grund für die Verkleidung des Bräutigams, immer noch nichts anderes sein als ein Ritus der Verschmelzung mit der Gottheit. Rituelle Päderastie findet sich auch bei den Pueblo-Indianern, die bestimmte junge Männer (mujerados) absichtlich verweiblichen und sie dann im Rahmen verschiedener Zeremonien einsetzen, zweifellos zu demselben Zweck wie die Arunta, wenn diese sich rituell Frauen zunutze machen. In beiden Fällen könnte man den Akt als „magisches Schmiermittel“ bezeichnen.

Ebenso genügen einige wenige Fakten, um zu zeigen, dass der Geschlechtsverkehr mit einem Tier in bestimmten Fällen ein Einweihungsritus sein kann. In Madagaskar tritt dieser Ritus in einer sehr eindeutigen Form auf. Bei den Antaimoro darf ein Mann erst dann Geschlechtsverkehr mit einer Frau haben, nachdem er Geschlechtsverkehr mit einer Färse hatte, die besonders gepflegt und mit Blumen und Girlanden geschmückt wurde; der Spitzname der Antaimoro lautet „Kuh-Freier“, und der Ritus steht möglicherweise im Zusammenhang mit dem Totemismus. Bei bestimmten Stämmen in Britisch-Neuguinea gehört die Sodomie zu den Riten der Initiationszeremonien. Die dramatische Darstellung des Geschlechtsverkehrs mit Tieren, wenn nicht gar der Akt selbst, spielt bei der Initiation zumindest bei einigen Australiern und amerikanischen Indianern sowie bei den Buschmännern der Kalahari-Wüste eine wichtige Rolle; letztere führen den Tanz des Stiers und der Kühe, des Truthahns oder des Stachelschweins auf und ahmen dabei den Geschlechtsverkehr dieser Tiere mit großer Präzision nach.

Die magische Wirksamkeit des Geschlechtsverkehrs mit Tieren geht aus den folgenden Vorschriften hervor, die Mitrovics in Dalmatien festhielt. Um von Schwindsucht befreit zu werden, soll ein Mann Geschlechtsverkehr mit

einer Henne oder einer Ente haben; um Gonorrhö loszuwerden, mit einer Henne, wobei man ihr während des Akts die Kehle durchschneiden muss; um Meister der schwarzen Magie zu werden, soll man Geschlechtsverkehr mit einer Kuh haben; um Glück zu erlangen, mit einer Henne; um die Sprache der Tiere zu erlernen, mit einer weiblichen Schlange; um Vilas (böse Feen) davon abzuhalten, Tieren Schaden zuzufügen, mit einer Stute; um zu stehlen, ohne erwischt zu werden, mit einer Katze; um Glück im Haus zu haben, sollte man Geschlechtsverkehr mit einer Ziege haben, das Sperma auffangen und damit die Haustür einreiben. Der Brauch des Geschlechtsverkehrs mit Hennen, Enten usw., der in Annam so weit verbreitet ist, dass ein Europäer niemals eines dieser Vögel essen darf, wenn es nicht in seiner Gegenwart geschlachtet wurde, entspringt zweifellos ähnlichen Vorstellungen:

Zu den Handlungen, die auf verschiedene Weise interpretiert werden können, auch wenn sie nur rituell vollzogen werden, gehört die Praxis der Auspeitschung. Ihre Bedeutung in der Sexualpsychologie ist bekannt: Sie ist eines der wirksamsten Mittel zur erotischen Stimulation. Doch selbst ihre Rolle in diesem Zusammenhang sollte, ebenso wie das Vorkommen von Auspeitschungen in Riten, in die umfassendere Kategorie der Schläge eingeordnet werden, seien sie einmalig oder wiederholt, und alle sollten als eine Form des Sadismus betrachtet werden. Ritualmäßig können Auspeitschen und Schläge manchmal eine sexuelle Wirkung haben. Wo dies nicht der Fall ist, ist es notwendig, die bisher akzeptierten Interpretationen zu ergänzen, wonach der Ritus lediglich dazu dient, einen bösen Geist oder eine Unreinheit zu vertreiben. Reinach hat Daten zur rituellen Geißelung in der Antike gesammelt und Mannhardts Theorie erläutert, wonach bei den Lupercalia böse Geister durch Auspeitschen vertrieben werden. Frazer betrachtet die Geißelung als einen Reinigungsritus. Thomson sieht darin ein Mittel, die Kraft und Lebenskraft des Baumes (einer Haselnuss) oder des Tieres (eines Ziegenbocks oder einer Ziege), von denen Teile für die Peitsche verwendet werden, auf den Körper des Patienten zu übertragen. Reinach schließt sich dieser Theorie an und betrachtet den Ritus als einen Ritus der Gemeinschaft – was ich als Ritus der Eingliederung bezeichne. Diese Interpretation sollte auch für die Lupercalia und für die Geißelung auf dem Altar der Artemis Orthia gelten.

Die Auspeitschung ist ein wichtiger Ritus in vielen Initiationszeremonien (die Praxis der Zuni ist bekannt) und entspricht dem neuguineischen Ritus, bei dem eine Person mit einem Knüppel auf den Kopf geschlagen wird, um sie in den Totemclan, die Familie oder die Welt der Toten einzugliedern. Es muss jedoch angemerkt werden, dass das Verabreichen einer Auspeitschung oder einer Prügelstrafe in einigen Fällen (z. B. in Liberia und im Kongo) als körperlicher Ritus der Trennung von der bisherigen Welt dient; das Schlagen entspricht dann dem Schneiden oder Brechen. Abschließend möchte ich erwähnen, dass der Ritus des Schlagens auf einen Gegenstand recht weit

verbreitet ist und dass es einen Aneignungsritus gibt, der darin besteht, „auf den Boden zu schlagen“ oder „die Grenzen zu markieren“.

Es gibt ein beliebtes Sprichwort, wonach nur das erste Mal zählt; es ist eine interessante Tatsache, dass diese Vorstellung wahrhaft universell ist und dass sie überall in gewissem Maße durch besondere Riten zum Ausdruck kommt. Dass Übergangsriten nicht in ihrer vollständigen Form auftreten, nicht besonders hervorgehoben werden oder gar nicht existieren, außer zum Zeitpunkt des ersten Übergangs von einer sozialen Kategorie oder einer Situation in eine andere, wurde wiederholt gezeigt. Um daher ein Buch, das ohnehin schon zu viele Details enthält, nicht zu überfrachten, werde ich mich hier mit einigen wenigen Anmerkungen begnügen. Zunächst sollte ich erwähnen, dass das oben Gesagte für alle Gründungs- und Einweihungsriten (eines Hauses, eines Tempels, eines Dorfes oder einer Stadt) gilt; diese umfassen Zeremonien der Abgrenzung vom Alltäglichen oder Profanen sowie eine Aneignung oder Weihe. Zu den Gründungszeremonien gehören einzelne Riten der Vorbeugung, der Besänftigung und dergleichen, doch das Muster der Übergangsriten ist grundlegend für ihre Gestaltung und besonders deutlich in den Riten des ersten Eintritts erkennbar. Auch für einen Fremden gibt es Riten anlässlich seines ersten Eintritts; danach steht es ihm frei, wieder hinauszugehen und erneut einzutreten.

Die erste Schwangerschaft und die erste Geburt sind rituell am wichtigsten, auch wenn hygienische und medizinische Erwägungen dazu neigen, die Unterschiede zwischen dem ersten Mal und den folgenden zu verringern. Die Geburt des ersten Kindes, insbesondere des ersten Sohnes, ist ein bedeutenderes Ereignis als die Geburt späterer Kinder, und die damit verbundene Sichtweise kommt rechtlich im Erstgeburtsrecht und im Primogeniturprinzip zum Ausdruck.

Der erste Haarschnitt, der erste Zahn, die erste feste Nahrung, der erste Schritt, die erste Menstruation – all dies sind Anlässe für Zeremonien, die zwar vielfältige Formen annehmen, aber auf einer grundlegenden Idee beruhen und in ihren Mustern parallel verlaufen. Die erste Verlobung ist wichtiger als alle späteren, und wir wissen, wie ein Mädchen, dessen Verlobung aufgelöst wurde, in Ungnade fällt. Der erste Geschlechtsverkehr einer Frau hat einen rituellen Charakter, der eine ganze Reihe von Riten im Zusammenhang mit dem Verlust der Jungfräulichkeit nach sich zieht. Die erste Ehe ist die wichtigste, und der Grund für ihren Vorrang liegt nicht einfach im Verlust der Jungfräulichkeit, da es bei vielen Völkern entweder eine Vorphase der Beziehungen zu jungen Männern gibt (z. B. das Gemeinschaftshaus auf den Philippinen) oder eine Entjungferung stattfindet, bevor das Mädchen ihrem Ehemann übergeben wird. Bei einer Wiederverheiratung einer Geschiedenen oder Witwe werden die Hochzeitszeremonien vereinfacht (oder sogar parodiert). In diesem Zusammenhang möchte ich Biarnays Beobachtungen in Ouargla anführen, da

sie allgemein gültig sind:

Es sind vier Kategorien der Ehe (in Ouargla) zu unterscheiden:

(1) Eine Ehe zwischen zwei jungen Menschen, von denen keiner zuvor verheiratet war; während der Feste und Zeremonien, die die Hochzeit begleiten oder ihr vorausgehen und die insgesamt als „islan“ bezeichnet werden, wird der junge Mann „asli“ und das Mädchen „taslet“ oder „taselt“ genannt; (2) Eine Ehe zwischen einem Mann, der verwitwet oder geschieden ist oder bereits mit einer oder mehreren anderen Frauen verheiratet ist, und einer Jungfrau; dies ist die Ehe eines „boumaoud“ und einer „taselt“; (3) die Ehe eines jungen Mannes, der noch nie verheiratet war („asli“), mit einer Witwe oder einer Geschiedenen („tamefout“); (4) die Ehe zweier Menschen, die beide bereits zuvor verheiratet waren.

Die durch die Eheschließung ausgelösten Feierlichkeiten und Festlichkeiten nehmen an Zahl und Bedeutung ab, beginnend mit den Ehen der ersten Kategorie, die man als vollständige Ehen bezeichnen könnte, und endend mit denen der vierten Kategorie, die als banale Formalitäten gelten, die nur für die zukünftigen Ehepartner von Interesse sind.

Bei polygamen Völkern hat die erste Frau eindeutige Vorrechte gegenüber den anderen. Die erste Vaterschaft bei den polyandrischen Todas bestimmt mehrere nachfolgende Vaterschaften, und bei den polygamen Sakalava vollzieht ein Ehemann einen besonderen Ritus, um sicherzustellen, dass er der Vater des ersten Kindes ist, damit er auch der Vater der nachfolgenden Kinder sein kann. Die Geburt des ersten Kindes ist oft der Abschluss der Hochzeitszeremonien oder, wie in Kamerun, das Ereignis, das es der jungen Ehefrau ermöglicht, in den Kreis der vollwertigen Frauen aufgenommen zu werden.

Die Initiationsriten sind, wie der Begriff schon andeutet, ebenfalls die wichtigsten, da sie dem Einzelnen ein dauerhaftes Recht sichern, an den Zeremonien der Bruderschaften und an den Mysterien teilzunehmen. Ein heiliges Objekt zum ersten Mal zu sehen, ist allgemein ein Akt von sehr großer Bedeutung; der magische Kreis wird zum ersten Mal durchbrochen, und für diesen Einzelnen kann er nie wieder vollständig geschlossen werden. Die Besonderheit des ersten Opfers eines Brahmanen und der ersten Messe eines katholischen Priesters kommt in einer Reihe spezieller Riten zum Ausdruck. Die erste Beerdigung ist komplizierter als die zweite, und die Beerdigung des Kindes, das als erstes in einer Familie stirbt, hat manchmal eine besondere Komplexität oder Bedeutung. Schließlich sind die besten Opfergaben die der Erstgeborenen, der Erstfrüchte und so weiter.

Aus dieser kurzen Aufzählung geht hervor, dass eine Erklärung der „Riten des ersten Mal“ eine Allgemeingültigkeit haben sollte, die Schurtz kaum ahnte, als er sie im Zusammenhang mit Initiationsriten untersuchte. Er

betrachtete die allmähliche Vereinfachung der Riten als Folge der Tatsache, dass mit dem Aufstieg in höhere Grade Geheimhaltung nicht mehr notwendig war und dass die Mitglieder der höheren Grade „hinter den Kulissen“ die Kontrolle ausübten – eine Interpretation, die offensichtlich nicht für alle anderen angeführten Fälle akzeptabel ist. Diese Riten sind schlichtweg Riten des Übergangs von einem Bereich oder einer Situation in einen anderen bzw. eine andere, und es ist nur natürlich, dass die Wiederholung des ersten Aktes an Bedeutung verliert, sobald der neue Bereich oder die neue Situation betreten wurde. Darüber hinaus stellt der zweite Akt psychologisch gesehen nichts Neues mehr dar; er markiert den Beginn der Gewöhnung.

Auch jene Riten, die den Wechsel des Jahres, der Jahreszeit oder des Monats begleiten und herbeiführen, sollten zu den Übergangsriten gezählt werden. Diese Zyklen wurden von verschiedenen Autoren untersucht, insbesondere von Mannhardt und Frazer, doch ihre Studien wurden aus einem speziellen Blickwinkel durchgeführt, und sie scheinen die wesentliche Bedeutung der Zeremonien nicht mit der anderer Übergangsriten in Verbindung gebracht zu haben. Die Zeremonien zum Jahresende und zum Neujahrsfest sind so bekannt, dass es nicht nötig ist, sie besonders hervorzuheben. In Peking versammelt am letzten Tag des Jahres ein gemeinsames Mahl alle Familienmitglieder, selbst jene, die normalerweise durch Differenzen getrennt sind. Der Ritus des „Vergebens“ ist von untergeordneter Bedeutung; es handelt sich um einen vorbereitenden Ritus, dessen Ziel es ist, den Zusammenhalt der gesamten Gruppe zu stärken. Alle verabschieden sich vom zu Ende gehenden Jahr, und alle Familienmitglieder verneigen sich vor den Ahnen, wobei die Ältesten den Anfang machen (die Töchter sind davon ausgenommen, da sie in eine andere Familie eintreten werden). Der älteste Sohn stattet verwandten Familien Abschiedsbesuche ab und so weiter.

Die Dauer des Übergangs vom alten zum neuen Jahr variiert je nach Volk. Er kann die ganze Nacht dauern, von Mitternacht bis ein Uhr morgens, oder manchmal nur die wenigen Minuten zum Zeitpunkt des Jahreswechsels selbst. In Peking wird das Tor zwischen dem mongolischen und dem chinesischen Stadtteil für eine halbe Stunde geschlossen. Rote Papierstreifen und ähnliche Gegenstände werden an Haustüren und Schränken befestigt. Anschließend werden Riten zur Begrüßung des neuen Jahres vollzogen; dazu gehören ein Opfer für die Ahnen und Gottheiten sowie ein Festmahl, zu dem sich alle Verwandten versammeln. Die Übergangszeit nimmt die Form eines Tages, einer Woche oder eines Monats voller Festlichkeiten oder Feiertage an. Ein Beispiel hierfür ist der Monat, in dem in China die Verwaltungsaufgaben ausgesetzt werden – bekannt als „das Versiegeln des Amtssiegels (des Mandarins)“. Der Neujahrstag ist bei vielen Völkern ein Tag, an dem die Routinen des Alltags durchbrochen werden, und in Indochina wird diese Unterbrechung so weit getrieben, dass sogar die Toten ihre Wohnstätten

verlassen und kommen, um einen Vorgeschmack auf das irdische Leben zu bekommen. Die Zeit der Zwölf Tage oder der Zwölf Nächte (zwischen Weihnachten und dem Dreikönigstag) ist ebenfalls eine Übergangszeit, deren Untersuchung unter dem Gesichtspunkt der Übergangsriten äußerst aufschlussreich ist.

Übergangsriten, die dem üblichen Muster entsprechen, finden sich in den Zeremonien im Zusammenhang mit den Jahreszeiten, die oft zur Zeit der Sommer- und Wintersonnenwende (wobei letztere in Europa mit den Feierlichkeiten zum Jahresende verbunden ist) sowie zur Frühlings- und Herbsttagundnachtgleiche stattfinden. Oft ist die Vertreibung des Winters ein Trennungsritus, während das Einläuten des Sommers im Dorf ein Eingliederungsritus ist; in anderen Fällen stirbt der Winter und der Sommer oder Frühling wird wiedergeboren. Die Jahreszeiten sind für den Menschen nur insofern von Bedeutung, als sie wirtschaftliche Auswirkungen auf das mehr oder weniger industrielle Leben im Winter und das vorwiegend land- und weidewirtschaftliche Leben im Frühling und Sommer haben. Daraus folgt, dass eine exakte Parallele zu rein saisonalen Übergangsriten in Riten zu finden ist, die die Wiedergeburt der Vegetation nach der Übergangszeit der winterlichen Ruhephase gewährleisten sollen. Diese Riten sichern auch die Wiederaufnahme des Sexuallebens der Tiere und den daraus resultierenden Zuwachs der Herden. Alle diese Zeremonien umfassen sowohl Übergangsriten als auch sympathische Riten – direkt oder indirekt, positiv oder negativ – für Fruchtbarkeit, Vermehrung und Wachstum. Es ist merkwürdig, dass nur die sympathischen Riten die Aufmerksamkeit von Mannhardt, Frazer und jenen wie Hoffmann-Krayer auf sich zogen, die deren Arbeit fortsetzten; doch da diese Gelehrten ihre Daten sehr detailliert veröffentlichten, ist für jeden leicht zu erkennen, dass innerhalb dieser Zeremonien das Muster der Übergangsriten eindeutig neben der Kategorie der sympathischen Riten koexistiert.

Das hervorstechendste Element in diesem Muster ist – wenn die saisonale und wirtschaftliche Kraft personifiziert wird (z. B. im Fall von Osiris, Adonis usw.) – die Dramatisierung der Vorstellung von Tod, Erwartung und Wiedergeburt. Adonis wird ein feierliches Begräbnis zuteil, Trauer wird getragen, und das gesamte gesellschaftliche Leben wird ausgesetzt; er wird wiedergeboren, das Band, das ihn mit der Gesellschaft verband, wird wiederhergestellt, und das gesellschaftliche Leben nimmt seinen Lauf wieder auf. Abschließend muss ich eine von Beuchat und Mauss hervorgehobene Tatsache erwähnen: Bei den Eskimos ist das gesellschaftliche Leben im Sommer auf einer anderen Grundlage organisiert als im Winter, und der Übergang von einer saisonalen Lebensform zur anderen kommt durch bestimmte Übergangsriten zum Ausdruck.

Es gibt noch eine ganze Kategorie von Riten, die falsch interpretiert wurde, weil die Übergangsriten nicht verstanden wurden. Dabei handelt es

sich um die Zeremonien, die mit den Mondphasen zusammenhängen. Frazer sammelte und beschrieb eine große Anzahl davon, erkannte jedoch nur einen ihrer Bestandteile, nämlich die sympathischen Riten. Die Entsprechung zwischen den Mondphasen und dem Wachstum sowie dem Verfall pflanzlichen, tierischen und menschlichen Lebens gehört zu den ältesten Überzeugungen der Menschheit. Tatsächlich drücken diese Überzeugungen eine annähernde Übereinstimmung mit der Realität aus, insofern die Mondphasen selbst ein Element der großen kosmischen Rhythmen sind, denen alles unterliegt, sei es die Bewegung der Himmelskörper oder der Blutkreislauf. Ich möchte jedoch darauf hinweisen, dass bei Mondlosigkeit nicht nur das physische Leben, sondern auch das Leben innerhalb der größeren Gesellschaft oder einer begrenzten Gruppe zum Stillstand kommt und eine Übergangsphase bildet. Der Zweck der hier besprochenen Zeremonien besteht gerade darin, diese Phase zu beenden, das Eintreten der erwarteten Lebensfülle sicherzustellen und – wenn der Mond abnimmt – den Niedergang eher vorübergehend als dauerhaft zu gestalten. Deshalb ist in diesen Zeremonien die Idee einer Erneuerung, eines periodischen Todes und einer Wiedergeburt präsent, und deshalb haben Riten, die sich auf den Mond in all seinen Phasen oder nur auf den Vollmond beziehen, den Charakter von Trennungsriten, Eintrittsriten, Übergangsriten und Abschiedsriten.

Da die Woche nichts anderes als eine Unterteilung des Monats ist, wird sie nicht durch Übergangsriten gekennzeichnet, außer insofern sie mit Markttagen in Verbindung steht (insbesondere in Afrika). Doch manchmal werden Übergangsriten im Zusammenhang mit dem Verlauf eines Tages vollzogen. Die zahlreichen Zeremonien im alten Ägypten, die den täglichen Lauf der Sonne sichern sollten, entsprachen dem Muster von Übergangsriten.

All jene Riten, deren Zweck die Vermehrung von Tieren und Pflanzen, die Regelmäßigkeit fruchtbarer Überschwemmungen, die Düngung der Erde, das normale Wachstum und die Reifung von Getreide und Früchten usw. ist, sind lediglich ein Mittel zur Sicherung einer wünschenswerten wirtschaftlichen Lage. Das Gleiche gilt für Riten im Zusammenhang mit Fischfang und Jagd, Zeremonien zur Vermehrung des Totems (Intichiuma in Zentralaustralien) sowie in gewissem Maße für Kriegsriten und Hochzeitszeremonien. Dies ist jedoch nicht der richtige Ort, um den wirtschaftlichen Aspekt bestimmter zeremonieller Zyklen zu untersuchen oder auf jene äußeren Merkmale eines Übergangs einzugehen, die keine magischen oder religiösen Elemente beinhalten.

Das Phänomen eines Übergangs lässt sich in vielen anderen menschlichen Aktivitäten beobachten und taucht auch in biologischen Vorgängen im Allgemeinen, bei der Nutzung physikalischer Energie sowie in kosmischen Rhythmen immer wieder auf. Es ist erforderlich, dass zwei Bewegungen in entgegengesetzte Richtungen durch einen Trägheitspunkt voneinander getrennt sind, der in der Mechanik durch eine Exzentrizität auf ein Minimum

reduziert wird und bei Kreisbewegungen nur potenziell existiert. Doch obwohl sich ein Körper mit konstanter Geschwindigkeit kreisförmig durch den Raum bewegen kann, gilt dies nicht für biologische oder soziale Aktivitäten. Ihre Energie erschöpft sich, und sie müssen in mehr oder weniger kurzen Abständen regeneriert werden. Die Übergangsriten entsprechen letztlich dieser grundlegenden Notwendigkeit, manchmal so eng, dass sie die Form von Riten des Todes und der Wiedergeburt annehmen.

Vor einigen Seiten habe ich gesagt, dass eines der auffälligsten Elemente in saisonalen Zeremonien die dramatische Darstellung des Todes und der Wiedergeburt des Mondes, der Jahreszeit, des Jahres, der Vegetation und der Gottheiten ist, die über die Vegetation herrschen und sie regulieren. Doch dasselbe Element findet sich auch in vielen anderen zeremoniellen Zyklen, und die Parallelen müssen nicht durch Vermischung oder Entlehnung aus einem anderen Zyklus erklärt werden. Diese Idee wird in Jahreszeitenzeremonien, in Riten rund um Schwangerschaft und Geburt, in Geburtsriten bei Völkern, die an die Reinkarnation glauben, in Adoptionsriten, Pubertätsriten, Initiationsriten, Hochzeitsriten®, Thronbesteigungsriten®, Ordinationsriten[1], Opferriten und Bestattungsriten bei Völkern, die an das Fortbestehen des Individuums oder insbesondere an die Reinkarnation glauben, angedeutet oder dramatisiert. Vielleicht findet sie sich auch im Gelübde und in der Pilgerfahrt. Die „logische Idee“ hinter diesen Parallelen, von denen Schurtz einige beobachtet hat, ist eine, die er nicht finden konnte und deren Existenz er sogar zu leugnen scheint: Der Übergang von einem Zustand in einen anderen ist buchstäblich gleichbedeutend mit dem Aufgeben des alten Lebens und dem „Neuanfang“.

Es ist jedoch schwer zu entscheiden, ob die Einführung der Vorstellung von Tod und Wiedergeburt eine Ursache oder eine Folge ist. Sie scheint eine Folge in den Initiations- und Ordinationszeremonien zu sein, die unter anderem Ekstasen, Externalisierungen® oder, wie bei vielen amerikanischen Indianern, einen Traum oder einfach nur Schlaf beinhalten. So legen sich beispielsweise bei den Fox am letzten Abend der Initiation (die neun Jahre dauert) die Novizen auf den Boden der Tanzhäuser, schlafen ein und erwachen als Männer.® Das Vorhandensein der Vorstellung von Tod und Wiedergeburt im Ritual ist auch bei saisonalen Zeremonien eine Folge, wenn „die Natur einschläft“ und „erwacht“; sie ist aber auch die Ursache für besondere dramatische Rituale, wie sie beispielsweise im Kult um Osiris, Adonis und Attis üblich sind, und sie hat im Christentum eine eigenständige Existenz (der Tod und die Auferstehung des Erlösers, die als Ausgangspunkt für die Deutung des symbolischen Todes und der Wiedergeburt der Novizen dienen). Aus der bloßen Tatsache, dass diese Vorstellung nicht nur in Initiationsriten vorkommt, sollte der Schluss gezogen werden, dass es sich nicht um eine Interpretation von hypnotischen Zuständen, Katalepsien, vorübergehenden Amnesien und anderen pathologischen Phänomenen

handelt. Die betreffende Vorstellung wird einfach und normal, wenn man folgende Sichtweise akzeptiert: Der Übergang von einem Zustand in einen anderen ist ein schwerwiegender Schritt, der ohne besondere Vorsichtsmaßnahmen nicht vollzogen werden könnte. In manchen Fällen kann ein ritueller Tod und eine rituelle Wiedergeburt aus einer Verbindung der Lebensabschnitte des Menschen mit den Mondphasen resultieren, denn bei sehr vielen Völkern wird der Ursprung oder die Einführung des Todes dem Mond zugeschrieben.

Die typische Abfolge von Übergangsriten (Trennung, Übergang und Eingliederung) lieferte das Muster für Opferzeremonien und wurde in diesem Zusammenhang in den alten hinduistischen und jüdischen Ritualen sowie manchmal auch in der Pilgerfahrt und der Devotio bis ins kleinste Detail systematisiert. Es ist bekannt, dass der katholische Pilger vor seiner Abreise eine bestimmte Anzahl von Regeln der vorbereitenden Heiligung befolgen muss, damit er aus der profanen Welt herausgelöst und in die heilige Welt eingegliedert werden kann. Zu den äußeren Zeichen des Pilgerstatus gehören das Tragen von Amuletten, eines Rosenkranzes, von Pilgermuscheln usw. sowie Einschränkungen durch Tabus wie Fleischverzicht, sexuelle Enthaltsamkeit, Verzicht auf Luxusgüter und vorübergehende Askese.

Bei den Muslimen befindet sich der Pilger, der sich verpflichtet hat, nach Mekka zu reisen, von dem Moment an, in dem er die Grenzen des heiligen Gebiets (Mekka und Medina) betritt, in einem besonderen Zustand, der als „ihram“ bezeichnet wird. Nach altem Brauch wurde ihm jedoch bereits beim Verlassen seines Zuhauses die Heiligkeit, der „ihram“, verliehen, sodass sich jeder Pilger vom Zeitpunkt seiner Abreise bis zu seiner Rückkehr außerhalb des gewöhnlichen Lebens und in einem Übergangszustand befand. Das Gleiche gilt im Buddhismus. Bei der Abreise gibt es natürlich Abschiedsriten, und bei der Ankunft am Heiligtum gibt es besondere Pilgerriten, darunter Riten der Eingliederung in das Göttliche (das Berühren des Schwarzen Steins und vielleicht ursprünglich der Ritus des Steinwerfens); darauf folgen Riten der Trennung vom Heiligtum und der Rückkehr ins gesellschaftliche und familiäre Leben. Die „devotio“, die als Opfer an sich oder als besondere Form des üblichen Opfers betrachtet wird, funktioniert auf dieselbe Weise. Übrigens steht ihre Dynamik in Zusammenhang mit der von Initiationsriten.

Obwohl ich in diesem ersten Aufsatz keinen Anspruch auf vollständige Erschöpfung der verschiedenen Anlässe erhebe, bei denen das Muster der Übergangsriten eine Rolle spielt, muss ich auf bestimmte Fälle hinweisen, in denen der Übergang eine eigene Autonomie als sekundäres System besitzt, das in ein zeremonielles Ganzes eingebettet ist. So ist beispielsweise das Tragen und Getragenwerden eine der Praktiken, die mehr oder weniger universell in den verschiedenen Zeremonien anzutreffen ist, die ein Mensch im Laufe seines Lebens durchläuft. Der Gegenstand der Zeremonie darf den Boden für eine bestimmte Zeitspanne nicht berühren. Er wird in den Armen

einer Person oder auf einer Sänfte getragen, auf ein Pferd, einen Ochsen oder in eine Kutsche gesetzt; er wird auf eine Matte gelegt, die beweglich oder befestigt ist, auf ein Gerüst oder einen erhöhten Sitz oder auf einen Thron. Dieser Ritus unterscheidet sich grundlegend von dem, bei dem man sich über etwas beugt oder über etwas hinweggetragen wird, obwohl beide manchmal kombiniert werden. Die Idee dahinter ist, dass die Person über etwas erhoben oder auf etwas gehoben werden soll.

Entgegen der allgemein verbreiteten Ansicht dient der Ritus nicht dazu, zu verhindern, dass die Erde – als heiliges Objekt oder als Erdmutter – von einem unreinen Wesen berührt wird, das sie verunreinigen würde. Da dieser Ritus bei der Geburt, der Pubertät, der Initiation, der Hochzeit, der Thronbesteigung, der Weihe, bei Beerdigungen und auf den Reisen heiliger Persönlichkeiten (wie eines Königs oder Priesters) angewendet wird, muss eine allgemeine Erklärung dafür gefunden werden, und die einfachste ist meiner Meinung nach, dass er als Übergangsritus betrachtet werden sollte. Er soll zeigen, dass der Einzelne in dem betreffenden Moment weder zur heiligen noch zur profanen Welt gehört; oder, falls er doch zu einer der beiden gehört, wird gewünscht, dass er ordnungsgemäß wieder in die andere eingegliedert wird, und er wird daher isoliert und in einer Zwischenposition gehalten, zwischen Himmel und Erde, so wie der Verstorbene auf seiner Bahre oder in seinem provisorischen Sarg zwischen Leben und wahrem Tod schwebt.

Rache ist manchmal Anlass für ein höchst kompliziertes Ritual, und es gilt allgemein, dass eine Gruppe, die sich auf einen Rachefeldzug begibt, während ihrer Verfolgung und bei ihrer Rückkehr bestimmten Bräuchen unterliegt, in denen sich das Muster der Übergangsriten wiederholt. Es gibt eine Weihe, einen Übergang und eine Entweihung. Diese Sachverhalte werden an anderer Stelle untersucht werden, sowohl aus eigenem Interesse als auch im Zusammenhang mit dem Asylrecht. Ich möchte hier lediglich erwähnen, dass sich dieses Muster in Australien und Arabien sehr deutlich abzeichnet.

Die verschiedenen Aneignungsriten, zu denen das Auferlegen und Aufheben von Tabus usw. gehören und deren Zweck darin besteht, eine Person aus dem allgemeinen Bereich herauszulösen, um sie in einen besonderen Bereich einzugliedern, enthalten ebenfalls die wesentlichen Elemente dieses Musters. In Arabien beispielsweise folgten auf die Riten der heiligen Aneignung (durch eine Gottheit usw.) neuer Gebiete eine Übergangszeit, und erst nach Ablauf dieser Zeit durften die Gebiete bewirtschaftet werden. Zweifellos lässt sich diese Tatsache auch in Ozeanien und in Afrika beobachten.

Auch die Überführung von Reliquien beinhaltet eine Übergangsphase zwischen dem Aufbruch von dem Ort, an dem sie ursprünglich aufbewahrt wurden, und der Ankunft an dem Ort, an dem sie dauerhaft untergebracht

werden sollen. In der katholischen Kirche gibt es für diesen Anlass ein spezielles Ritual, da der Übergang alle an der Überführung Beteiligten in eine besondere, heilige Stellung versetzt. Ähnlich verhält es sich, wenn Statuen von Göttern oder Heiligen verlegt werden oder wenn ein König-Priester-Gott eine Reise unternimmt; der Akt des Tragens ist in diesem Zusammenhang die Durchführung eines Übergangsritus.

Das Muster der Übergangsriten wiederholt sich somit nicht nur in der Grundlage jener Zeremonienkomplexe, die den Übergang von einer Lebensphase zur anderen oder von einer sozialen Stellung zur anderen begleiten, erleichtern oder beeinflussen, sondern auch in der Grundlage mehrerer eigenständiger Systeme, die zum Wohle ganzer Gesellschaften, begrenzter Gruppen oder Einzelpersonen eingesetzt werden. Parallelen zwischen diesen Systemen lassen sich somit nicht nur in einigen ihrer Formen, sondern in ihren Strukturen selbst finden. Tatsächlich wurden diese Parallelen von den Ägyptern im Einklang mit ihrer Neigung zur Systematisierung bewusst entwickelt. In Ägypten wurden während der thebanischen Epoche dieselben grundlegenden rituellen Elemente für die Inthronisierung des Pharaos, für den Gottesdienst, den der Pharao in seiner Eigenschaft als Priester vollzog, und für die Eingliederung eines Verstorbenen in die Welt der Toten und der Götter verwendet. In jedem Fall erfolgte eine Identifikation mit Horus nach einer vorgeschriebenen Reihenfolge, ebenso wie in einem anderen Ritualsystem durchgehend eine Identifikation mit Osiris stattfand. Letzteres umfasste einen anderen Gottesdienst, ein anderes Verfahren zur Eingliederung in die Welt der Toten sowie ein Ritual im Zusammenhang mit himmlischen Bewegungen, das erforderte, dass die Sonne jeden Morgen aufging, ihrem gewohnten Weg ohne Sonnenfinsternis folgte, bis sie im Westen unterging, und dann durch das Land der Toten nach Osten zurückkehrte.

Der Unterschied zwischen diesen beiden grundlegend unterschiedlichen Ritualsystemen wurde von Moret offenbar nicht erkannt, zweifellos aufgrund der Ähnlichkeit ihrer grundlegenden Themen – das eine war die „Zerstückelung des Horus“, das andere die „Zerstückelung des Osiris“.Beide Rituale betreffen einen Übergang von einem Zustand in einen anderen, und die einzelnen Riten – Weihe, Pflege, Namensgebung, „Aufstieg in die heilige Kammer“, der Übergang von einem Raum oder einer Region in eine andere, das Erlangen besonderer Gewänder und Insignien, das Einnehmen eines Abendmahls usw. – sind jene, die in unserer Untersuchung der Übergangsriten immer wieder aufgetaucht sind.

Es gibt eine Situation, in der die gesamte Reihe von Übergangsriten, die sich auf die verschiedenen Lebensabschnitte beziehen, innerhalb eines relativ kurzen Zeitraums vollzogen werden kann: wenn ein Mann, der für tot gehalten wurde, nach Hause zurückkehrt und wieder in seine frühere Stellung integriert werden möchte. Er muss alle Riten durchlaufen, die sich auf Geburt,

Kindheit und Jugend beziehen. Er muss erneut initiiert werden und seine eigene Frau erneut heiraten (z. B. in Griechenland, in Indien). Ein Ethnograf sollte bei einer solchen raschen Abfolge einer Reihe der hier besprochenen Zeremonien anwesend sein und die verschiedenen Phasen mit größter Sorgfalt beschreiben. Sein Bericht würde den besten direkten Beweis dafür liefern, dass die vorliegende Systematisierung keine reine logische Konstruktion ist; sie entspricht zugleich den Tatsachen, den zugrunde liegenden Tendenzen und den sozialen Notwendigkeiten.

Schlussfolgerungen

.-Z_ Unsere kurze Untersuchung der Zeremonien, die ein Individuum bei allen wichtigen Anlässen seines Lebens durchläuft, ist nun abgeschlossen. Es handelt sich dabei lediglich um eine grobe Skizze eines immensen Gesamtbildes, dessen jedes Detail eine sorgfältige Untersuchung verdient.

Wir haben gesehen, dass ein Individuum synchron und nacheinander in verschiedene Bereiche der Gesellschaft eingeordnet wird; um von einer Kategorie in eine andere überzugehen und sich Individuen in anderen Bereichen anzuschließen, muss es sich vom Tag seiner Geburt bis zu seinem Tod Zeremonien unterziehen, deren Formen zwar oft variieren, deren Funktion jedoch ähnlich ist. Manchmal steht das Individuum allein und abseits aller Gruppen; manchmal ist es als Mitglied einer bestimmten Gruppe von den Mitgliedern anderer Gruppen getrennt. Zwei grundlegende Unterteilungen sind für alle Gesellschaften unabhängig von Zeit und Ort charakteristisch: die geschlechtliche Trennung zwischen Männern und Frauen sowie die magisch-religiöse Trennung zwischen dem Profanen und dem Heiligen. Einige spezielle Gruppen – wie religiöse Vereinigungen, Totemclans, Phratrien, Kasten und Berufsgruppen – kommen jedoch nur in wenigen Gesellschaften vor. Innerhalb jeder Gesellschaft gibt es zudem die Altersgruppe, die Familie sowie die begrenzte politisch-administrative und territoriale Einheit (Stamm, Dorf, Stadt). Zu dieser komplexen Welt der Lebenden gesellen sich die Welt vor dem Leben und die Welt nach dem Tod.

Dies sind die Konstanten des gesellschaftlichen Lebens, zu denen besondere und vorübergehende Ereignisse wie Schwangerschaft, Krankheiten, Gefahren, Reisen usw. hinzukommen. Und immer hat derselbe Zweck zu derselben Form des Handelns geführt. Sowohl für Gruppen als auch für Individuen bedeutet das Leben selbst, sich zu trennen und wieder zu vereinen, Form und Zustand zu wechseln, zu sterben und wiedergeboren zu werden. Es bedeutet, zu handeln und aufzuhören, zu warten und zu ruhen und dann wieder zu handeln, jedoch auf andere Weise. Und es gibt immer neue Schwellen zu überschreiten: die Schwellen von Sommer und Winter, von einer Jahreszeit oder einem Jahr, von einem Monat oder einer Nacht; die Schwellen von Geburt, Jugend, Reife und Alter; die Schwelle des Todes und die des Jenseits – für diejenigen, die daran glauben.

Ich bin sicherlich nicht der Erste, dem die Ähnlichkeiten zwischen verschiedenen Bestandteilen der hier besprochenen Zeremonien aufgefallen sind. Ähnlichkeiten wurden sowohl zwischen ganzen Riten als auch bei kleineren Details festgestellt. So beobachtete beispielsweise Hartland die Ähnlichkeiten zwischen bestimmten Initiationsriten und einigen Hochzeitsriten; Frazer erkannte jene zwischen bestimmten Pubertätsriten und

Beerdigungen; Ciszewski® jene zwischen bestimmten Riten der Taufe, der Freundschaft, der Adoption und der Eheschließung. Diels, gefolgt von Dieterich® und Hertz®, wies auf Ähnlichkeiten zwischen bestimmten Zeremonien der Geburt, der Hochzeit und der Bestattung hin, und Hertz fügte der Liste Riten zur Einweihung eines neuen Hauses (ohne jedoch Beweise vorzulegen) sowie Opferriten hinzu. Goblet d'Alviella wies auf die Ähnlichkeit zwischen Taufe und Initiation hin; Webster® auf die zwischen der Aufnahme in Geheimgesellschaften und der Weihe eines Schamanen.

Hertz® interessierte sich für die Abfolge von Bestattungsriten und spielte auf das an, was er als „Übergangsphase" bezeichnete – den Zeitraum, der von der Heirat bis zur Geburt des ersten Kindes dauert und der der „Übergangsphase" der Toten in Indonesien (insbesondere auf Borneo) entspricht. Doch abgesehen von ihm sahen alle diese Wissenschaftler, einschließlich Crawley®, lediglich Ähnlichkeiten in Einzelheiten. So bildeten beispielsweise das gemeinschaftliche Mahl (Smiths „Kommunionopfer"), die Vereinigung durch Blut und eine Reihe weiterer Bindungen der Eingliederung den Gegenstand mehrerer interessanter Kapitel von Hartland. Bestimmte Trennungsriten, wie vorübergehende Abgeschiedenheit sowie Ernährungs- und sexuelle Tabus, fanden Frazer und Crawley in sehr vielen Zeremonienkomplexen wiederkehrend vor. Diels, Dieterich und generell all jene, die sich mit klassischen Religionen befasst haben, haben die Bedeutung der sogenannten Reinigungsriten (Salbung, Lustration usw.) in diesen Religionen aufgezeigt. Es war unvermeidlich, dass deutliche Ähnlichkeiten zutage traten, wenn ein bestimmter Ritus, wie etwa der Austausch von Blut, in einer Monografie zur Analyse isoliert und Kontexte überlagert wurden.

Eine Vielzahl von Ethnographen und Volkskundlern hat gezeigt, dass bei den meisten Völkern und in den unterschiedlichsten Zeremonien identische Riten zu identischen Zwecken durchgeführt werden. Auf diese Weise und dank zunächst Bastian, dann Tylor und später Andree wurden zahlreiche einseitige Theorien widerlegt. Heute ist ihre Ausrichtung von Interesse, da sie auf lange Sicht die Abgrenzung kultureller Abläufe und der Entwicklungsstufen der Zivilisation ermöglichen wird.

Der Zweck dieses Buches ist ein ganz anderer. Unser Interesse gilt nicht den einzelnen Riten, sondern ihrer wesentlichen Bedeutung und ihrer relativen Position innerhalb zeremonieller Gesamtheiten – also ihrer Ordnung. Aus diesem Grund wurden einige recht ausführliche Beschreibungen aufgenommen, um zu veranschaulichen, wie Riten der vorläufigen oder dauerhaften Trennung, des Übergangs und der Eingliederung zu einem bestimmten Zweck zueinander in Beziehung gesetzt werden. Ihre Positionen können variieren, je nachdem, ob es sich um Geburt oder Tod, Initiation oder Heirat handelt, doch die Unterschiede liegen lediglich im Detail. Die zugrunde liegende Anordnung ist immer dieselbe. Hinter einer Vielzahl von Formen, seien sie bewusst zum Ausdruck gebracht oder nur angedeutet,

wiederholt sich stets ein typisches Muster: das Muster der Übergangsriten.

Die zweite Tatsache, auf die hingewiesen werden muss – deren Allgemeingültigkeit bisher offenbar niemand bemerkt hat –, ist die Existenz von Übergangsphasen, die manchmal eine gewisse Autonomie erlangen. Beispiele hierfür finden sich im Noviziat und in der Verlobung. Gerade dieser Begriff des Übergangs bietet eine Orientierung für das Verständnis der Feinheiten und der Reihenfolge der Riten im Vorfeld der Eheschließung.

Drittens erscheint es mir wichtig, dass der Übergang von einer sozialen Position zu einer anderen mit einem territorialen Übergang gleichgesetzt wird, wie etwa dem Betreten eines Dorfes oder eines Hauses, dem Wechsel von einem Raum in einen anderen oder dem Überqueren von Straßen und Plätzen. Diese Gleichsetzung erklärt, warum der Übergang von einer Gruppe zu einer anderen so oft rituell durch das Passieren eines Portals oder durch ein „Öffnen der Türen“ zum Ausdruck gebracht wird. Diese Redewendungen und Ereignisse sind selten als „Symbole“ gemeint; für die halbzivilisierten Völker ist der Übergang tatsächlich ein räumlicher Übergang. Tatsächlich ist die räumliche Trennung unterschiedlicher Gruppen ein Aspekt der sozialen Organisation. Die Kinder leben bis zu einem bestimmten Alter bei den Frauen; Jungen und Mädchen leben getrennt von den Verheirateten, manchmal in einem besonderen Haus, einem eigenen Bereich oder in einem speziellen Kraal; bei der Heirat wechselt einer der beiden Ehepartner, wenn nicht sogar beide, den Wohnort; Krieger verkehren nicht mit Schmieden, und manchmal hat jede Berufsgruppe ihren fest zugewiesenen Wohnort. Im Mittelalter waren die Juden in ihren Ghettos isoliert, ebenso wie die Christen der ersten Jahrhunderte in abgelegenen Gegenden lebten. Die räumliche Trennung zwischen Clans kann ebenfalls sehr deutlich sein, und jede australische Gruppe schlägt ihr Lager an einem bestimmten Ort auf

, wenn sie auf dem Marsch ist. Kurz gesagt, ein Wechsel der sozialen Kategorien

1 ist mit einem Wohnortwechsel verbunden, und diese Tatsache kommt in

\ den Übergangsriten in ihren verschiedenen Formen zum Ausdruck.

Wie ich bereits mehrfach gesagt habe, behaupte ich nicht, dass alle Riten der Geburt, der Initiation usw. ausschließlich Übergangsriten sind oder dass alle Völker charakteristische Übergangsriten für Geburt, Initiation und dergleichen entwickelt haben. Insbesondere Bestattungszeremonien können, da sie von lokalen Vorstellungen über das Schicksal des Menschen nach dem Tod abhängen, in erster Linie aus Abwehrmaßnahmen gegen die Seele des Verstorbenen und aus Vorsichtsregeln gegen die Ansteckung durch den Tod bestehen; in diesem Fall weisen sie nur wenige Aspekte des typischen Musters auf. Dennoch ist es stets ratsam, mit solchen Schlussfolgerungen vorsichtig zu sein; das Muster mag in einer zusammenfassenden

Beschreibung der Bestattungszeremonien eines bestimmten Volkes nicht zum Vorschein kommen, obwohl es in einer detaillierteren Darstellung deutlich erkennbar ist. Ebenso ist die Geburt bei einigen Völkern, die die Frau während ihrer Schwangerschaft nicht als unrein betrachten und jedem die Anwesenheit bei der Entbindung gestatten, nur ein gewöhnlicher Vorgang, zwar schmerzhaft, aber normal. In diesem Fall wird das Muster jedoch auf die Riten der Kindheit übertragen oder kann in die Riten der Verlobung und der Eheschließung einbezogen werden.

Die Einheiten des zeremoniellen Lebens bei bestimmten Völkern unterscheiden sich manchmal von denen, die in unserer eigenen und den meisten anderen Gesellschaften vorherrschen und um die herum die Kapitel dieses Buches gegliedert sind. So wurde beispielsweise darauf hingewiesen, dass es bei den Todas einen einzigen Komplex von Zeremonien gibt, der sich von der Jugend der Eltern bis zur Geburt des ersten Kindes erstreckt, und dass es willkürlich wäre, diesen Komplex in Zeremonien vor der Pubertät, zur Pubertät, zur Ehe, zur Schwangerschaft, zur Entbindung, zur Geburt und zur Kindheit zu unterteilen. Diese Vermischung findet sich auch bei vielen anderen Gruppen, doch letztlich wird dieser Syntheseversuch davon nicht beeinträchtigt. Obwohl das Muster der Übergangsriten in diesen Fällen in einer anderen Form auftritt, ist es dennoch vorhanden und klar ausgearbeitet.

Eine weitere allgemeine Beobachtung erscheint relevant. Die vorangegangene Analyse hat Unterschiede in der inneren Gliederung der Gesellschaften, in der Beziehung der verschiedenen Teile zueinander und in der Breite der Barrieren zwischen ihnen aufgezeigt, die von einer einfachen imaginären Linie bis hin zu einem ausgedehnten neutralen Gebiet reichen. So wäre es möglich, für jedes Volk ein Diagramm zu zeichnen, in dem die Spitzen einer Zickzacklinie anerkannte Phasen und die Täler die dazwischenliegenden Zeiträume darstellen würden. Die Spitzen wären manchmal scharfe Gipfel und manchmal abgeflachte Linien unterschiedlicher Länge. Bei bestimmten Völkern gibt es beispielsweise praktisch keine Verlobungsriten außer einem gemeinsamen Mahl zum Zeitpunkt der vorläufigen Vereinbarung; die Hochzeitszeremonien beginnen unmittelbar danach. Bei anderen hingegen gibt es im Gegenteil eine ganze Reihe von Phasen vom Zeitpunkt der Verlobung (in jungem Alter) bis zur Rückkehr des frischvermählten Paares in den Alltag, und jede dieser Phasen besitzt ein gewisses Maß an Eigenständigkeit.

Unabhängig von den Feinheiten des Musters besteht die Abfolge von der Geburt bis zum Tod oft aus aufeinanderfolgenden Phasen, die am besten in geradliniger Form dargestellt werden können. Bei bestimmten Völkern wie den Lushae ist sie jedoch zirkulär, sodass alle Individuen dieselbe endlose Reihe von Übergangsriten vom Leben zum Tod und vom Tod zum Leben durchlaufen. Diese extreme zyklische Form des Musters hat im Buddhismus eine ethische und philosophische Bedeutung erlangt und für Nietzsche in

seiner Theorie der ewigen Wiederkehr eine psychologische Bedeutung.

Schließlich wurde die Abfolge menschlicher Übergänge bei einigen Völkern mit den himmlischen Bahnen, den Umlaufbahnen der Planeten und den Mondphasen in Verbindung gebracht. Es handelt sich in der Tat um eine kosmische Vorstellung, die die Stadien der menschlichen Existenz mit denen des Pflanzen- und Tierlebens in Beziehung setzt und sie durch eine Art vorwissenschaftlicher Weissagung mit den großen Rhythmen des Universums verbindet.

Index

ritesofpassageOOarno

II

SOZIOLOGIE

DER ÜBERGANGSRITUS

Geburt, Pubertät, Heirat und Tod werden in allen Kulturen durch

Zeremonien, die sich zwar im Detail unterscheiden mögen, aber in ihrer Funktion universell sind. Arnold van Gennep (1873–1957) war der erste Anthropologe, der die Regelmäßigkeit und Bedeutung der Rituale im Zusammenhang mit den Übergangsphasen im Leben des Menschen erkannte, und sein Begriff dafür, „die Übergangsriten“,

“, ist Teil des Sprachgebrauchs in der Anthropologie und Soziologie geworden.

Dieses klassische Werk der Ethnographie erschien erstmals 1909 und ist erst seit kurzem in englischer Übersetzung erhältlich.

ISBN der Taschenbuchausgabe: 0-226-84849-3 Ein PHOENIX BOOK, herausgegeben von der University of Chicago Pre